منشورات الاختلاف
دار الفارابي
الدار العربية للعلوم - ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

اللغة والتأويل

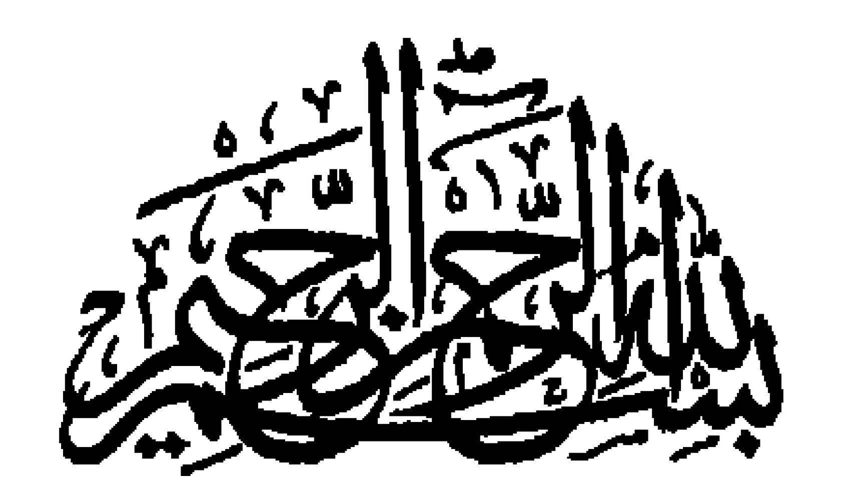
مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي



عمارة ناصر

اللّغة والتأويل

مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية
والتأويل العربي الإسلامي



اللّغة والتأويل

مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي

عمارة الناصر

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
دار الفارابي
منشورات الاختلاف

الطبعة الأولى
1428هـ - 2007م

ردمك 978-9953-87-093-9

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com



دار الفــارابـي

ص.ب: 3181/11 - الرمز البريدي: 2130 1107
تلفون: 301461/ 307775 1 961+
فاكس: 307775 1 961+ بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: farabi@inco.com.lb
www.dar-alfarabi.com



الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

هاتف: 786233 ـ 785108 ـ 785107 (1-961)
فاكس: 786230 (1-961) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

المحتويات

إلى أخي

وأستاذي محمد قاري

رحمة الله عليه

تقديم

منذ أيام اليونان، منذ سقراط ومنهجه التوليدي، هناك فلسفة تجدّد نفسها، هناك خطاب فلسفي ينفلت من انتهاءات جامدة، يعيد تفتيت نفسه، في كل مرة، ليتمكن من التسرب في ثقوب أسوار اللغة التي تزداد سماكة بسبب التوجيه النمطي للدلالات أو تراكم المعرفة فوق الرموز الحبلى بالمعاني والتي تبقى رابضة في ثنايا تراث الفكر الإنساني، تنتظر فتوحات فلسفية لفكّها وتحرير المعاني التي تصارع بحزم ضد الأوهام التي تتلون بلون الظاهرة وما هي بالظاهرة وتأخذ شكل الحقيقة وما هي بالحقيقة، لأنها تختبئ في الشروخ والتصدعات التي يخلّفها القفز المنهجي الصارم والمتصلب فوق الفروق بين وعي غير مكتمل وحقيقة تامة التكوين.

وليس من سبيل إلى ترميم هذه الشروخ والتصدعات والإطاحة بالأوهام إلا بتثبيت تمظهرات الحقيقة بالكتابة، فإنها إنْ ثُبِّتت كانت قُبالة الذات بكلِّيتها وأمكن حينها حصر الأفهام ومراجعتها بالقراءة، واستدراج العالم إلى الكتابة ثم تحريرٌ للكتابة من جمودها فتخليصٌ للمعنى من رتابة الكتابة.. إلى أن يُولد عالم النص ويتم الإمساك بجوهر الوجود الذي هو شرطٌ في إقامة الحقيقة.

وفي هذا المخاض الفلسفي نشأت علاقة حميمة بين اللغة والتأويل، قدّمت في الفلسفة الغربية المعاصرة مشروعاً لإنقاذ المعاني المحاصرة في دائرة المركزية الأوروبية والمحروسة بآليات المطابقة والمماثلة. وقد بادرت إلى هذا المشروع فلسفات نيتشه، فرويد، ماركس...، موازاةً مع الهرمينوطيقا المعاصرة من شلايرماخر، دلتاي إلى هيدغر غادمير وريكور.

كما قدّمت هذه الرابطة المعرفية بين اللغة والتأويل في الفكر العربي الإسلامي مشروعاً لتجديد المعاني المتهافتة في غياهب تراث مغمور ومعتَّم، موصدة فيه - إلى حدّ بعيد - أبواب الاجتهاد والتجديد، متناثرةً مفاتيحه المعرفية كأحجية عربية قديمة ما تزال غامضة ومبهمة وفي دهاليز هذا المشروع تقف قافلة

تأويلية طويلة تحمل سلسلة من مفاتيح العلوم إلى مفاتيح الغيب كالتي يبشّر بها مؤلّف فخر الدين الرّازي الضخم "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب".

وفي فصول هذا الكتاب تشريح لهذه المشاريع من خلال العمل الهرمينوطيقي نفسه:

ففي الفصل الأول تمّ تحديد ماهية الهرمينوطيقا والكشف عن الدينامية التي بها تشتغل وبها تقتحم موضوعها، ثم تبيين المبررات التي تجيز شمولية هذه الدينامية، وكذا التعريف بموضوعها أي النص، ثم العلاقة التي تنشأ بينهما وطبيعتها.

وفي الفصل الثاني عرض لمشروع التأويل في الفكر الغربي. وظهر أنه من الضروري إلحاق البحث في مقاربات اللغة في الفلسفة الغربية بالبحث في النظريات التأويلية المعاصرة، وهذا للإفادة من التجربة التأويلية الغربية وتحصيل ما من شأنه دفع لغة البحث إلى حدود اللغة التي تمتلك فعلاً إمكانية اقتحام النص في أعماقه.

وفي ثالث فصل، تمّ تشريح البعدين اللغوي والتأويلي في الثقافة العربية الإسلامية، بالبحث عن بعض الديناميات في إنتاج المعنى وكذا في الفهم.

وفي رابع الفصول، بيّن البحث رؤية فخر الدين الرازي للغة والتأويل، للّغة باعتبارها أهم أثر لفهم الرازي للنص الديني وللتأويل باعتبار الرازي يقدم لنا تجربته في القراءة وكذا يقدمها لمخالفيه من المتكلمين واللغويين.

وفي الخامس من هذه الفصول، اشتغال هرمينوطيقي بنص من نصوص التراث العربي الإسلامي هو تفسير "فخر الدين الرازي" المعروف بـ "مفاتيح الغيب" وكذا باستدعاء النصوص الأخرى والتي يعتبر نص التفسير مستعيداً لها بتفصيل، كما يتم تحصيل نتائج القراءة التأويلية المتعلقة أساساً بفهم الذات أمام النص، والوعي بتاريخ الكتابة والتاريخ الناتج عن تفعيل اللغة...

فهل فتحٌ فلسفي وثقافي هي الهرمينوطيقا الغربية؟ أم تمديد لتاريخ الخطاب الفلسفي الذي يقاوم ويناضل ضد النهاية في اللغة والتاريخ؟ وماذا يكون من المعنى والحقيقة وماذا يتجدد في الوعي والتاريخ عندما تشتغل أدوات التأويل بنصوص التراث العربي الإسلامي؟

الهرمينوطيقا والنّص

في الهرمينوطيقا

1 - 1 - من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا: اكتشاف الذّات

"إن العلم لا يفكر"[1]، بعبارة هيدغر هاته، تدشّن مرحلة حاسمة في تاريخ الفلسفة والعلم معاً، إذ أعادت صياغة الإشكالية والرؤية المرتبطتين بالعلاقة "ذات - موضوع"، فبنية العلم تعتمد على قاعدة الذّات الثابتة والتي تضمن ثبات الحقائق والتصورات والاستنتاجات، وعلى هذا أيضاً تبني نظرية المعرفة وضعها في تقدير وتفعيل نشاط الذّات، "فوضع الذّات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكارت وتطورت مع كانط، فيخته والتيار التأملي(..)، فبالنسبة لهذا التراث(..)، وضع الذّات هو حقيقة تعطى بذاتها، لا يمكن أن تكون مبرهنة ولا مستنبطة، إنها في الوقت نفسه وضع للكينونة وللفعل معاً، وضع لوجود وعملية التفكير"[2]، أي أن وضع الذّات معد بشكل مكتمل للتمثل والتصور ومنه إنشاء جميع عمليات العقل على مستوى واحد من الظهور وتدعو ذلك بالإبستيمي، "الإبستيمي بما هو منتوج مشروع خطابي عادي، يعطي مكاناً لكل المقولات المأخوذة من أجل الصدق بواسطة كل ما يشارك في المشروع نفسه"[3]. وكذا فإن "نظرية المعرفة تبني على فرضية أن كل المساهمات لها المسألة الاستدلالية نفسها والدلالة نفسها"[4]، وهذا الثبات في مستوى الاستقبال لصور العالم وظواهره هو ما تشكك فيه مقولة هيدغر وتجعله معرضاً للوهم، وقابلاً للتفكك، فإذا كانت نظرية المعرفة تقيم بحثها على بنية موحدة من الوجود والظهور بالنسبة

(1) هيدغر، (مارتن)، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، تر: محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1995، ص 192.

(2) Ricœur (Paul), "le conflit des interprétations: essais d'herméneutique". Edit: Seuil, Paris, 1969, p. 321.

(3) Rorty (Richard),"l'Homme spéculaire", tard, de l'anglais: Thieng Marchaisse, Edit: Seuil, Paris, 1990, p. 355.

(4) Ibid, p. 350.

للوعي وهو يؤسس لمفاتيح العلم الموضوعي، لأفعال البرهنة والاستنباط...، فإن ما ترك شرخاً في الوعي العلمي هو مستوى الظهور نفسه، حيث العلم يستقبل ويلاحظ ما هو قابل للملاحظة والظهور، دون أن يتمثل أو يتأوّل، أي دون أن "يفكر"، ولأن الأشياء ليست كلها قابلة للظهور، فإن "كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استنباطه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها، أي تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا وهي مع ذلك قلّما تسمح بهذا الإظهار"(1)، وفعل الإظهار هو فعل محايث لفعل التفكير، أي بالعمل على الاقتراب من الموضوع بتصفية الذّات من أوهامها وتزويدها بقاعدة وجودية لتثبيت الحقيقة.

إن الاقتراب المنهجي الذي تفترضه نظرية المعرفة يقوم على اعتبار الأشياء معطاة بشكل نهائي، وكذا على أن الذّات الثابتة هي مصدر الوعي المباشر بهذه الأشياء، وعليه يكون الإشكال محل الدراسة بالنسبة لنظرية المعرفة هو تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذّات بموضوع معرفتها، غير أن استقرار وضع الذّات في هذه العلاقة لم يعد ممكناً لأنها "وبالتحديد غير معطاة في بديهة نفسية ولا في حدس ذهني ولا في رؤية صوفية"(2) وبهذا تتحول الذّات إلى موضوع للمعرفة، لا تستطيع نظرية المعرفة احتواءه بما تفترضه من منهجية في الاقتراب المعرفي، ومنه تبرز ضرورة "الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعة تحت عنوان تأويل الذّات"(3)، فالعلاقة المعرفية تصبح أكثر عمقاً، حيث يتم الكشف عن الجدل الداخلي بين الذّات وما يشكل خارجاً بالنسبة لها أي عن "تحديد للإنية عن طريق جدلها مع التغاير"(4).

لقد ظهر أن مشكل الحقيقة ليس في البنية المنطقية الداخلية لها ولا في توافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء، أي أن مشكلها ليس إبستمولوجياً بقدر ما هو مشكل هيئة الوجود الذي ترتكز عليه، إذ إن نظرية المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من مواضيعها ومنه فإنها معرضة لوهم المعرفة، ويرى

(1) هيدغر، المرجع السابق، ص 193.

(2) Ricœur, "le conflit des interprétations", op. cit, p. 321.

(3) Ricœur (Paul), "soi-même comme un autre", Edit: Seuil, Paris, 1990, p. 345.

(4) Ibid, p. 345.

سالنسكي (Salanskis) "أن واجب الإجابة عن أسئلة مثل: ما هو اللانهائي؟ ما هو المستمر؟ والتي ظلت تقلق الرياضيين لألفي سنة، يتعلق بذات تستوطن وضعاً هرمينوطيقياً"(1).

فالعودة إلى وضع الذّات في علاقة المعرفة هي العودة إلى صياغة الإشكاليات المعرفية ذاتها بحيث تطرح قضية المعرفة في سياق خطاب معرفي قابل لأن يكون موضوعاً للتأويل.

إن تغييب مستوى الوجود في المعرفة أفرز خطاباً غامضاً عن الأشياء، ولإعادة هذا الخطاب إلى مستوى الوضوح والتبيين استوجب تأويل هذا الخطاب والبحث عن الدلالات العميقة لعلاماته وإشاراته.

وبهذا اتضحت مسألة اقتراح استبدال "المنهج العلمي" أو "التحليل الفلسفي" بنوع جديد من المناهج، وهي مهمة الهرمينوطيقا"(2)، لأن المنهج العلمي لم يصل إلى شمولية تامة في المعرفة بفعل حدوده الناشئة من حدود المنهج نفسه، أي من القواعد والأنظمة والمقولات التي تفرغ الذّات من محتواها لتجعلها ذاتاً عارفة دون أن تكون فاهمة أي مفكرة في هذا الذي تعرفه، مؤوّلة لما لم يظهر لها أثناء المعرفة، دون أن تكون منتجة لتمثلاّتها الداخلية عن الأشياء.

إن الهرمينوطيقا تأتي لتتوّج الجهد الظاهراتي الهوسرلي في الاستعاضة عن المناهج العلمية في العلوم الإنسانية بمقاربة معرفية أعمق وأشمل وهي تنطلق من فهم الذّات والإطاحة بالأوهام المحيطة بها، ولذا "وإذا ميزنا بين الهرمينوطيقا وبين نظرية المعرفة فإنه لا يوجد أي سبب لتخيل أنّ الناس يجدون صعوبة كبيرة في فهم أنّ الأشياء توجد، ببساطة، وبأنّ الهرمينوطيقا ضرورية، لأنّ الناس هم الذين يخاطَبون وليست الأشياء"(3)، وعليه فإن الهرمينوطيقا تعيد الكشف عن الذّات التي تستند إليها عمليات المعرفة.

إنّ نظرية المعرفة تستند إلى بديهة أنطولوجية، هي أنّ الأشياء تدرك من

(1) Salanskis (Jean-Michel), "l'Herméneutique formelle, l'infini - le contenu - l'espace", Edit: C.N.R.S, Paris, 1991, p. 03.

(2) Rorty, op. cit, p. 379.

(3) Ibid, p. 382.

حيث هي موجودة لكن "الرهان، ليس تحديد ماهية الوجود ككينونة للكائن، ولكن كفكر للوجود الذي يصبح فكراً للوجود في بعض أشكاله بلا - أو - قبل الكائن: لكن هذا الوجود - الأكثر أصالة - لا يصبح مدركاً كماهية، وهنا يمكن فهم الهرمينوطيقا كبحث وتحرٍّ عن هذه الماهية"[1]، فالمعرفة تحتاج إلى إثبات وجود موضوعاتها من حيث الماهية، أي من حيث تمثل الظاهرة المحضة في كليتها من خلال الفكر، والفكر كما يرى هيدغر، "يتمم العلاقة بين الوجود والماهية"[2]، ففي ثلاثية الفكر - الوجود - الماهية تنشأ أرضية ظاهراتية للوعي بالأشياء أي لرؤية العالم بشكل لا يدع الوهم يتسرب إلى الذّات، حيث كان الفكر "ومنذ زمن، يجنح إلى أرضية جافة"[3].

لقد ظهر أنّ الأشياء لا تعطى للمعرفة في شكل مباشر بل إنّها تتوسط باللّغة، إذ إنّ الوعي لا يقوم باستقبال العالم إلا بما يدركه عنه من تعابير وأسماء، فالعالم يعطى كخطاب، ولئن كان كذلك فالسؤال المهم يكون: ما مدى توافق هذا الخطاب مع أشياء العالم؟ أي إلى أي مدى يعبّر خطاب اللّغة عن مواضيع المعرفة؟ إلى أي مدى تستطيع اللّغة حمل تمثّلات الحقيقة إلى الفهم؟ وعليه اتضح أنّ عملاً آخر مطوراً عن نظرية المعرفة سيبحث في هذه الإشكاليات هو عمل الهرمينوطيقا.

في نظر هيدغر نحن "لا نفكر بعد، لأنّ ما يجب التفكير فيه يُعرِض عن الإنسان، وليس لأنّ هذا الأخير لا يلتفت بما فيه الكفاية نحو ما يجب التفكير فيه، إنّ ما يجب التفكير فيه يُعرِض عن الإنسان يتوارى عنه، ويبقى محتفظاً بنفسه، إلاّ أنّ هذا الذي اختفى محتفظاً بنفسه قد كان دائماً ولا يزال ماثلاً ومعروضاً (...)، كيف يمكننا على أقل تقدير أن نعرف ولو القليل عن هذا الذي ينسحب بهذه الكيفية؟ بل كيف يمكننا فقط أن نحصل على فكرة تسميته؟"[4]. فالارتباط وثيق بين العالم واللّغة التي لا يمكن حمل العالم إلى الفهم إلاّ وفق

(1) Salanskis, op. cit, p. 06.
(2) Heidegger, (Martin) "Lettre sur l'humanisme", trad.: Rogier Munier, Edit: Aubier, Paris, 1983, p. 27.
(3) Ibid, p. 33.
(4) هيدغر، المرجع السابق، ص 194.

تعبيريتها، فلفهم العالم يجب فهم اللّغة أولاً، وإذا كانت اللّغة هي إنتاج ذاتي فوجب أيضاً فهم العلاقة والدينامية الكامنة بين الذّات واللّغة، وعليه فإن مقاربة العالم هي مقاربة اللّغة التي تفتحه.

لقد كادت نظرية المعرفة أن تغلق الفضاء الثقافي الذي ينفتح فيه المعنى على الذّات، كما كاد يفعل المنطق الأرسطي ذلك، لذلك تأتي الهرمينوطيقا "لتعبّر عن الأمل في انفتاح الفضاء الثقافي من خلال انحطاط نظرية المعرفة"(1) أي من خلال انحطاط الفكر المتعلق بمعرفة الأشياء المعطاة للمعرفة، ومنه يظهر الفرق المبدئي بين نظرية المعرفة والهرمينوطيقا حيث: "الهرمينوطيقا مقاربة للمجهول ونظرية المعرفة مقاربة للمعلوم، فالأولى مقاربة للفكر والثانية مقاربة للطبيعة"(2).

إنّ نظرية المعرفة تضع حدوداً للشيء الذي تتم معرفته، من خلال حدود المنهج ذاته، وبهذا هي تنتج وهما باكتمال صورة الموضوع في الوعي وكذا باكتمال الذّات، لتعمل على رصد العلاقة بينهما ومقاربة ظروف نشأتها ومجالات تحركها داخل التفكير العلمي غير أنّ "السؤال المنسي هو سؤال معنى الكينونة"(3) أي سؤال حقيقة ما نخضعه لمنهج المعرفة، سؤال الكينونة ومعناها الذي أغفلته نظرية المعرفة وبنَتْ حقائقها على أساس البديهيات والمسلمات والفرضيات والمبادئ التي تفلت من سؤال الكينونة لتأخذ مكاناً في الماهيات الأساسية للعلوم، وعليه فإنّ الهرمينوطيقا تضطلع بمهمة تفعيل سؤال الكينونة ذاك، "الهرمينوطيقا ليس باعتبارها "وريثاً" لنظرية المعرفة، ولا تتحدّد كمادة تعليمية ولا كمنهج يسمح لنا بالنجاح هنا حيث تخسر نظرية المعرفة، وليست برنامجاً للبحث"(4).

وعليه فإن الانتقال الكوبيرنيكي من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا حمل معه مجموعة من التحوّلات الفلسفية والعلمية على مستويات: المنهج والفكر،

---

(1) Rorty, op. cit, p. 350.
(2) Ibid, p. 389.
(3) ريكور (بول): "من النّص إلى الفعل: أبحاث التأويل"، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم (القاهرة)، ط 1، 2001، ص 44.
(4) Rorty, op. cit, p. 349.

وكذا رؤية العالم وحقيقة الكائن ومعنى الكينونة وصورة الذّات في نشاطها للإمساك بالحقيقة وبحثها عن مبدأ عملياتها الذهنية من معرفة وإرادة وتأمّل وهو الجهد الذي يعيد بناء زاوية جديدة لرؤية الحقيقة وهو جهد التأمل في "الإشكالية الهرمينوطيقية الذي يؤكد من الآن، على الكينونة - في - العالم وعلى الانتماء المشارك الذي يسبق كل علاقة تقيمها ذات فاعلة بموضوع يواجهها"[1]، فمسألة الكينونة في العالم، هي مسألة الكائن ذاته، إذ إنّ تمثلّات هذا الكائن العالم هي موضوع المعرفة وليس العالم ذاته، لأنّ العالم يعطَى في شكل علامات ورموز على الكائن تمثلها وتحليلها وعليه يبدو أنّ "الطريق القصير، هو أنطولوجية الفهم، على طريقة هيدغر، والهرمينوطيقا مجالاً لتحليل الوجود، الدزاين، والذي يوجد بالفهم"[2]، أي مجالاً لتمثل حقيقة العالم الذي يوجد ثم يأخذ ماهيته ثم يُعرف.

إنّ التحوّل من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا يبدأ بتحويل الطبيعة - الوجود - الكائن وباقي مواضيع المعرفة إلى نصوص بواسطة الكتابة أي بواسطة تثبيت ما يجب معرفته، واستدراجها إلى المكان الذي تسكن فيه أصالة وجودها وتسند إليه ماهيتها وهو المكان نفسه الذي يثوي فيه الفهم وينتج عملياته وجهده من أجل الإمساك بالمعنى الذي تفرزه الكينونة لذاتها، وبهذا يقع التحام الفهم بما يشكل خارجاً له ويتم استدعاؤه بالتمثل وتطوير صورته بالتأويل وتخليص تأويله من الوهم بالهرمينوطيقا، فما هي الهرمينوطيقا؟

1 - 2 - مفهوم الهرمينوطيقا:

إنّ التحوّل من الطبيعة إلى النّص افترض طريقة جديدة للتعامل مع معطيات العالم، وهي المعطيات التي يتمّ إنجازها ضمن خطاب من الكلام والكتابة وعليه يكون المعطى الأساسي في فهم وشرح وتفسير العالم المعطى ضمن الخطاب هو معطى "المعنى" ومسألة المعنى المستهلكة في القراءات المنطقية والنظرية والمنهجيات الإنسانية أصبحت تُغرق معها ملامح الوضوح والبيان وتلفها بالوهم

---

(1) ريكور، المرجع السابق، ص 26.

(2) Ricœur, le conflit des interprétations, op. cit, p. 10.

الناتج عن فكرة الإنجاز التام للّغة الحاملة للمعنى وهو ما يستدعي في كل مرّة قراءة لتحرير هذا الخطاب من الأوهام الثاوية في شروخ لغته ودلالاته وتخليص المعنى المغمور تحت رتابة الكتابة والمختزل في حدود العبارة وتركيبيتها والمُقلّص في بنية القصدية والجهوية، وكذا نفيه في المنطقة الواقعة في الفرق بين القارئ والنّص، بين القراءة والكتابة، بين الكلام والإصغاء.

"في مقاربة أولية، يمكن تعريف الهرمينوطيقا الفلسفية - حسب ريكور -: كتأمّل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النّصوص"(1). ولئن تميزت الهرمينوطيقا هنا بكونها فلسفية فلأنّها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النّصوص الدينية (الإنجيل). وترتبط الهرمينوطيقا كفن للتأويل والفهم بالنّص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه وعلى التأويل أن ينجز الخطاب الذي تحمل فيه اللّغة العالم إلى النّص "فالهرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النّصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص"(2)، والاهتمام النظري بالفهم كونه يمثل تقاطع التمثّلات التي ينتجها العالم عن نفسه والتمثّلات التي تنتجها الذّات عن هذا العالم.

وتمثّل الهرمينوطيقا نشاطاً ذي فعالية لجهد الذّات في تحصيل الحقيقة وتخليصها من الوهم الذي تفرضه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة وتوسط الرموز وغموض العلاقات، وعليه تقوم الهرمينوطيقا بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها فهي تمكّنه من مزامنة اللّحظة التي تتمفصل فيها الكتابة مع المعنى، دون افتراض هوية مأخوذة من المنطق أو من الميتافيزيقا "فأهمية وشمولية الهرمينوطيقا متأتية من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات (...) وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان (...) حقيقة هرمينوطيقية، والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة والحقيقة الميتافيزيقية"(3)، فهي تستمد فاعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق

(1) Grisch, (Jean), "(l'Herméneutique et la philosophie) in: Encyclopédie philosophique universelle, Tome (IV), "le discours philosophique", Edit: P.U.F, Paris, 1998, p. 1841.

(2) ريكور، المرجع السابق، ص 58.

(3) Grisch, (J), op. cit, p. 1843.

المعنى وإلحاق الفهم به، ومنه تتمكن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى سكن تستطيع الذّات أن تثبّته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه، هذا السكن هو اللّغة ولكي تحمل اللّغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطاباً. "فمهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أنّ الوجود لا يصل إلى الكلام، المعنى وإلى التفكير إلاّ بالصدور عن تفسير متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتاً إنسانية (..) إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن "خارجاً" في المؤلّفات، المؤسسات وآثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر"(1)، فهي تمتلك حمولة فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل العلامات التي ينتجها.

وعليه فإنّ مهمّة التفكير تتغيّر إلى هدف آخر في رصد المواضيع من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة من أجل الفهم أي "التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل، كفكر وليس ببساطة كموضوع ومنه فإنّ الموضوعية ستكون مبنية على ذاتية الوعي"(2) فالذّات هي من تنتج موضوعها وتتمثّله.

1 - 2 - 1 - الهرمينوطيقا وعالم النّص: من رؤية العالم إلى قراءة العالم

لقد أعاد هيدغر توجيه الفكر إلى أصالة الوجود ومنه العالم الذي يتحرك فيه، فهو يرى "أنّنا لم نجد لحدّ الآن مدخلاً إلى كينونة الفكر الخاصة به بحيث نقيم فيها، وبهذا المعنى فإنّنا لا نفكر بعد على نحو خاص (..) لم نتمكن لحدّ الآن من التعرف بما فيه الكفاية على العنصر الذي تحرك فيه الفكر من حيث هو فكر"(3)، فإذا كان الفكر لا يستطيع أن يمسك بنفسه من حيث هو فكر، أي أن يتمثل نفسه في اللحظة نفسها التي يقدّم جهداً هو محلّ تعبير وإنتاج للعلامات، فإنّ الفكر يقوم بخلق عالمه الذي يتحرك فيه حيث يتم تثبيت تعبيرات جهده من أجل الوجود، هذا العالم هو عالم النّص، حيث تقوم الكتابة بتثبيت الدلالات والعلاقات التي يولّدها الفكر وهو يفكر مع الوجود "فالكتابة وحدها يمكنها أن

(1) Ricœur (P), "le conflit des interprétations", op. cit, p. 26.
(2) Gadamer (H.G), "l'Art de comprendre, Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine, Trad: pierre fruchon et autres, Edit: Aubier, Paris, 1991, p. 13.
(3) هيدغر، المرجع السابق، ص 201.

تحيل إلى عالم ليس هنا بين المتخاطبين، إلى العالم الذي هو عالم النّص والذي مع ذلك ليس في النّص"[1]، ففي عالم النّص يتم استدعاء معنى الكينونة وتثبيته بالكتابة لتتمكن الذّات من تأويله وفهم رموزه.

وعليه ينتقل الفكر من "رؤية العالم" على اعتبار أنّ العالم لا يتقدم إلى الفكر إلا بتوسط اللّغة التي تنتقل من حامل لهذا العالم إلى العالم نفسه، والتأويل عندئذ هو فك رموز هذه اللّغة وتحرير المعنى من فعل الكتابة وفتح عالمها على الذّات، "فحسب دلتاي، التفسير والتأويل هما فن فهم التمظهرات المكتوبة للحياة"[2]. وبهذا فإن تعلق الهرمينوطيقا بعالم النّص الذي هو عالم الكتابة هو من أجل تشييد الوجود الذي يوجد بالفهم، أي من أجل إسكان الكائن داخل عالم الحقيقة الذي لا ينفصل عمّا يفكر فيه، أو بما سمّاه هيدغر بالعنصر الذي تحرّك فيه الفكر من حيث هو فكر، غير أن النّص يقيم حدوداً للعالم الذي يحمله من خلال صرامة الكتابة ومشروطية تعبيريتها أي من خلال رابطة الدال والمدلول التي تختزل الكينونة إلى صيغة المعنى، وعليه تكون وظيفة الهرمينوطيقا هي "عزل المدلول عن الدال عن طريق التأويل والتعليق والقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة"[3]، وبذلك هي تعيد إنتاج عالم آخر للمعنى، حيث يشكل النّص مفتاحاً له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطى كنقطة تمفصل بين عالم النّص المؤلّف وعالم النّص المؤوّل وتغدو كل قراءة تأويلاً لأنّها حسب عبارة دريدا تقضي على الكتابة، لتفتح عالم النّص على الذّات والوعي.

فالهرمينوطيقا تتخذ من الكتابة وضعية أولى لفتح الذّات على الوجود، بواسطة تأويل الرموز التي تتوسط العالم والفهم، فعالم النّص هو العالم الذي تعطى فيه الحقيقة للفهم وكذا لرصدها عن قرب في تثبيتية الكتابة وعليه تكون مهمّة الهرمينوطيقا الأولى حسب ريكور: "البحث داخل النّص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبنيُن العمل الأدبي ومن جهة ثانية، البحث

(1) Ricœur, "lectures III, aux frontières de la philosophie", Edit: Seuil, Paris, 1994, p. 286.

(2) Ricœur, "le conflit des interprétations", op. cit, p. 66.

(3) Derrida (Jaques), "De la grammatologie", Edit, Minuit, Paris, 1967, p. 229.

عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولِّد عالماً يكون فعلاً هو "شيء النّص" اللامحدود، إن الدينامية الداخلية والانقذاف الخارجي يكوّنان ما أسمّيه عمل النّص، ومن مهمّة الهرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص"[1]، فالمهمة هي فهم فعل الانقذاف في النّص لتوليد عالم شيء النّص، الذي هو فعل الانتقال من الكتابة إلى القراءة، وارتباط التأويل بالنّص الأدبي هو ارتباط تاريخي ومعرفي إذ إنه النّص الأكثر شحناً بالدلالات وأفعال التخييل والترميز وانفتاح الذّات، ولذلك يرى غريش (Grisch)، "أن الكلام الشعري، هو الأصل والمكان الأول للتأويل"[2]، وبهذا ظهر أن تأويل النّص هو في الوقت نفسه تأويل للذات وتطوير لجهدها من أجل الانتماء إلى الوجود.

1 - 2 - 2 - الهرمينوطيقا والمنهج:

عرفت العلوم الإنسانية - منذ هوسرل - انعطافاً هامّاً داخل المقاربة المنهجية لمواضيع المعرفة، حيث فتحت الظواهرية عالم الذّات على الوجود الأصيل للظواهر، ولم تعد هذه الأخيرة إلا تمظهراً لحياة نفسية تعمل على تأطير الظاهرة من الداخل وتمثّلها وتأويلها من خلال ما تقدمه من إشارات وعلامات عن نفسها، ولئن كانت الفينومينولوجيا ومن خلال عمليات التعليق والتصفية الماهوية والاختزال، تعد منهجاً للعلوم الإنسانية وللحصول على الحقيقة في شفافيتها فإن "الهرمينوطيقا ليست "منهجاً للحصول على الحقيقة"، الهرمينوطيقا في نظر غادمير ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة (..) وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم"[3]، ففهم العالم وتأويله من خلال اللّغة التي تحمله يستند إلى ذات واعية بوجودها الساكن في هذا العالم نفسه، وعليه يمكن طرح السؤال: هل تتضمن كل محاولة للحصول على الحقيقة وفهم تمظهراتنا في الحياة المكتوبة على منهجية ما؟

يرى غادمير أنه "ليس ضرورياً وضع منهج للفهم العلمي، الذي يهمنا هو

(1) ريكور، من النّص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 25.

(2) Grisch (J), op. cit, p. 1842.

(3) Rorty, op. cit, p. 394.

المعرفة والحقيقة، فالظاهرة التأويلية ليست - مطلقاً - مسألة منهج"[1]، هذا لأن المنهج يتحول إلى غاية معرفية في حدّ ذاته كما هو الحال بالنسبة للبنيوية، وهذا ما يزيد في المسافة ويكثّف العماء الذي بين الذّات وموضوعها، وبالعودة إلى تحليل الوجود الذي تستند إليه الذّات "يمكننا الشك في وجود تقنية للفهم"[2]، ففي حين تظن المناهج العملية أنه بإمكانها رصد موضوع المعرفة في كل تمظهراته واستدعائه خطوة خطوة إلى فهم عميق وواضح بواسطة تعليق الذّاتية، فإن هذا الموضوع كما يرى هيدغر "لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك حتى في أفضل الحالات حيث ندركه بعمق ووضوح، لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا"[3]، وهذا الانتظار ما هو إلا التأمل الداخلي لما قد استقر في الذّات، أي التفكير فيما تمّ رصده بالقراءة وهو عمل التأويل، غير أن الانتظار لا يعني بأي حال من الأحوال التملص والابتعاد عن التفكير من حين لآخر، بل (الانتظار) هنا معناه: أن نوجّه نظرنا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكّر فيه بحثاً عن اللامفكَّر فيه الذي ما يزال مختفياً هناك، إذ بمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين للتفكير ومتجهين نحو "ما يجب التفكير فيه". لكننا في هذا السير والتوجه يمكننا أن نحيد عن الطريقة بحيث لا نبقى مرتبطين بهم الاستجابة إلى هذا الذي تجب العناية به"[4].

وعليه يكون التأويل بحثاً في ما قد فُكِر فيه عن اللامفكَّر فيه عبر أفق الانتظار الذي هو إشارة وإحالة مع إمكانية الحيد عن الطريقة، عن المنهج، ويتم الاشتغال على اللّغة بالفكر بصفة مباشرة أي عبر أنطولوجية الفهم و"في الفكر يأتي الوجود إلى اللّغة، اللّغة هي سكن الوجود، وفي حمايتها يعيش الإنسان"[5] ففي اللّغة لا يتم البرهنة على شيء، كما أن الأشياء لا تظهر بشكل منهجي بالنسبة للوعي.

(1) Gadamer, (Hans Georg), "vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique", Trad. Pierre Fruchon, Edit: Seuil, Paris, 1996, p. 11.

(2) Ibid, op. cit, p. 286.

(3) هيدغر، المرجع السابق، ص 200.

(4) هيدغر، المرجع السابق، ص 200.

(5) Heidegger, "lettre sur l'humanisme", op. cit, p. 27.

فالهرمينوطيقا تقوم على استراتيجية تنفلت من المنهجية، إذ تقوم باستدراج الوجود إلى اللّغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته، علاماته وإحالته داخل عالم اللّغة أي عالم النّص، ومن هنا تكون "مقولة "العلم لا يفكر" هي إذن لا هرمينوطيقية العلم"[1] أي أن منهجية العلم تمنعه من التفكير في ما يتم معرفته، ومنه فإن ما يتم معرفته يكون قابلاً للتوهم دون اكتشاف ذلك نظراً للاطمئنان إلى حماية المنهج الذي يقفز فوق الكينونة الأصيلة للمعرفة وللكائن العارف وعليه "فإن مشكلة الحقيقة ليست مطلقاً مشكلة منهج، لكنها تجلي الكينونة لكينونة ما، حيث الوجود متضمن في فهم الكينونة"[2]، فالهرمينوطيقا مطورة عن الفينومينولوجيا ترمي إلى شمولية رؤية الفهم لكينونة العالم من حيث هو وجود ملحق باللّغة.

1 - 3 - في النّص: وساطة الرمزي وجدل الكتابة/القراءة

إذا كان العالم لا يُفهَم إلا بواسطة ما نمتلكه عنه من لغة و"ليست لدينا إمكانية حدسية لتمييز مختلف الأشكال الذّاتية للوعي"[3]، فإن الإمكانية المتوفرة لإنشاء علاقة بين ذاتية الوعي وعالم اللّغة تتم في النّص، حيث يشكل النّص الوساطة بين الذّات وبين العالم من خلال رمزية لغته، لذلك يرى ريكور أن "الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبّر قبل كل شيء عن لا مباشرية فهمنا للواقع"[4]. فاستحالة العالم إلى نص لا يعد مرحلة نهائية في مستويات الاقتراب من الحقيقة، بل إن الحقيقة تصبح أكثر كثافة ورمزية داخل النّص لأنها تستحيل إلى رموز معروضة للفك والتأويل وفي النّص تعبّر عن تعددها وكثرة وجوهها (الحقيقة)، فالرمز مصاحب لكل تعبير عن الحقيقة.

يلاحظ ريكور "أن كلمة نص تطلق على كل خطاب ثم تثبيته بواسطة الكتابة [بحيث] يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص نفسه، النّص هو المكان الذي يأتي إليه المؤلف. إن إبعاد المؤلف من طرف نصه الخاص هو ظاهرة

(1) Salanskis, op. cit, p. 8.
(2) Ricœur, "le conflit des interprétations", op. cit, p. 13.
(3) Peirce (Charles S), "Ecrits sur le signe", Trad.: Gérard Deledalle, Edit: Seuil, Paris, 1978, p. 246.
(4) Ricœur (P), "de l'interprétation, essai sur Freud", Edit: Seuil, Paris, 1965, p. 20.

القراءة الأولى التي تطرح، دفعة واحدة، مجموع القضايا المتعلقة بعلاقات الشرح والتأويل، وهذه العلاقات تولد بمناسبة القراءة"[1]، النّص هو الغيابات الرمزية التي تنتشر بشكل مختلف ولا منطقي داخل الذّات ويتم رصدها بواسطة الكتابة، للكشف عن ما تفعله الذّات أو تنساه لحظة الانتقال من فكرة لأخرى، "النّص هو تذكير".

في النّص يتحقق الانتظار الهيدغري "للذي يجب التفكير فيه ويقال لنا"، إذ إن "فهم نص ما، هو أن نكون مستعدين لتركه يقول شيئاً ما، لأن الوعي المشكل في التأويل يجب أن يكون مفتوحاً بسهولة على تغاير النّص، يعني أن نضع في الحسبان: أننا مسبوقين، بكون النّص ذاته يعرض في تغايره، ويمتلك كذلك إمكانية معارضة حقيقته العميقة[2]"، إذن فالنّص يتحول إلى "كائن يقول" وكذا يعبّر عن كينونته الخاصة، وهي كينونة العالم الذي تحمله لغته، فعبر الرمزية يتم الجدل المثمر بين الكتابة والقراءة، الكتابة تثبت تمثلات العالم وتكثرها عبر الرمز والقراءة تقوم بفك الرموز للدخول إلى العالم الذي تحمله الكتابة، وعبر هذا الجدل تقوم الذّات بالانفتاح على نفسها أي بإيجاد الكينونة التي تسند إليها فهم العالم.

يقوم النّص بإبعاد مؤلفه، عبر تغايره، ليعرض قضاياه مع إمكانية معارضته لحقيقته، غير أن النّص يطرح مشكلة الفرق بين عالم النّص وعالم الواقع، وهل تستطيع الكتابة أن تعلق هذا الفرق وتلغيه؟

ابتداء، يوجد فرق مبدئي بين النّص والواقع، كالفرق بين الكتابة والظاهرة، وبما أنه "لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم حتى وإن كانت قوة الرمز متجذرة بعمق في تعبيرية الكون"[3]، فإن اللّغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النّص إلى الفهم، وعلى الرغم من هذا الفرق فإنه "وإذا كانت اللّغة ليست لذاتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللّغة ليس متميزاً أو مختلفاً عن تأويل العالم"[4]، وبهذا فإن مهمة النّص هي تقريب الذّات من العالم عن طريق القراءة

(1) ريكور، من النّص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 10.

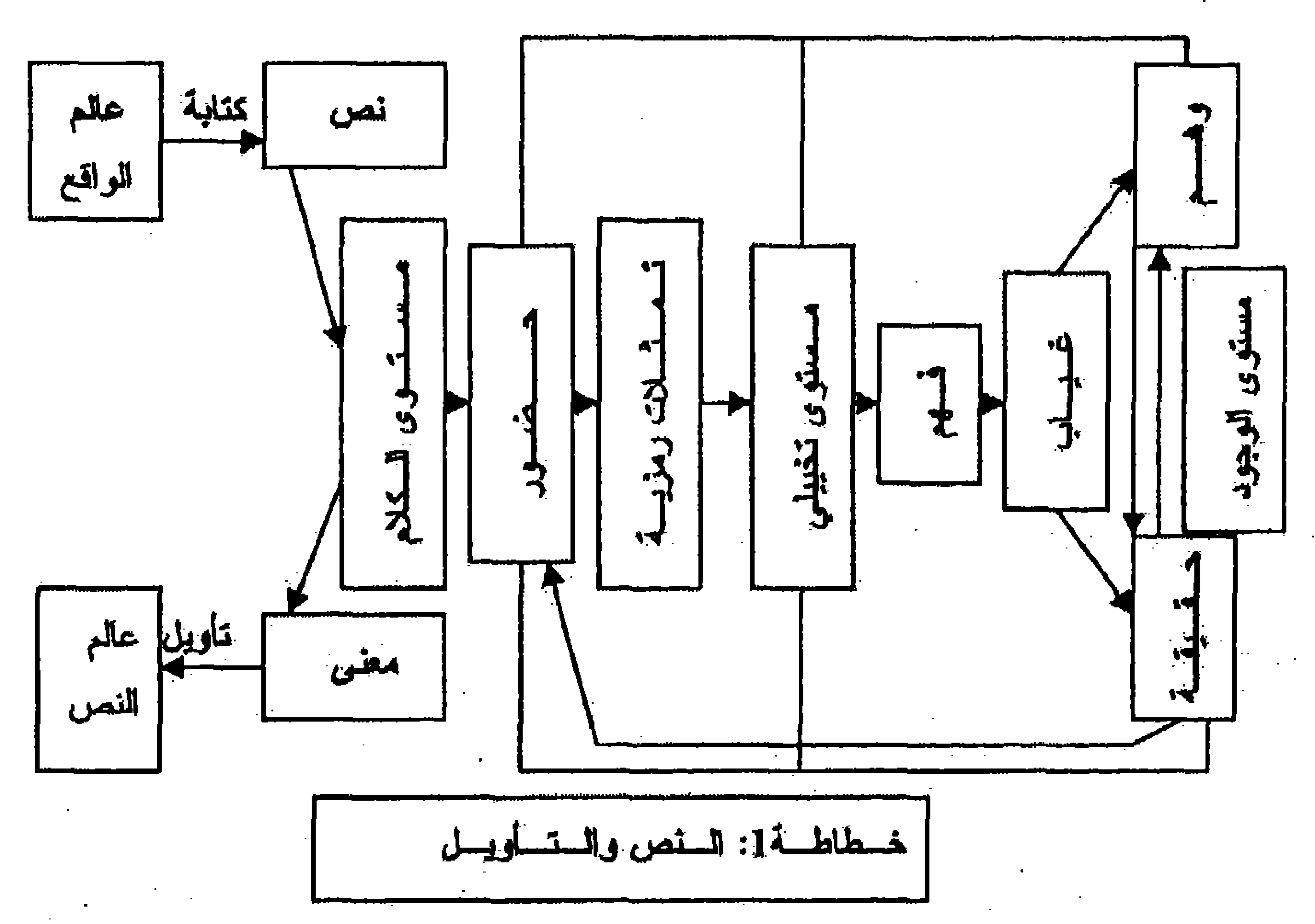
(2) Gadamer, "Vérité et méthode", op. cit, p. 290.

(3) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 26.

(4) Ricœur, "lectures III, aux frontières de la philosophie", op. cit, p. 304.

المفصلة للذات وللكتابة حيث يمكن تشكيل الحقيقة التي لا تغفل في جوانبها أنها تستقر في الذّات نفسها، لكن هذه الحقيقة معرضة للتوهم حينما تتم المماهاة المطلقة بين تأويل العالم وتأويل اللّغة إذ إن "مشكلة التأويل (..) ليست الخطأ بالمعنى الإبستمولوجي، ولا الكذب بالمعنى الأخلاقي ولكنه الوهم"[1].

وعليه يرتبط التأويل بالنص لتخليص المعنى والحقيقة من الوهم أو للتقليل منه، ولعل المصدر الأول لهذا الوهم هو غياب القراءة بفعل المستوى التخيلي للمعاني.



خطاطة 1: النص والتأويل

1 – 3 – 1 – النّص والبنية:

بالعودة إلى تعريف النّص على أنه تثبيت بواسطة الكتابة، فإن هذا التثبيت يفترض قدراً من البنيات للحصول على المعنى، أي أن هناك انتظام للغة حتى تتمكن من تقديم معنى ما، وكما لاحظ غادمير "أن كل خطاب ثابت هو نص، فالنّص هو هذا الشيء الثابت والمستقر في ذاته، بواسطة الثبات الداخلي لبنيته"[2] فالكتابة في تثبيتها تفترض خطاطة للمعنى، أي أن النّص لكي ينتج

(1) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 36.

(2) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 260.

دلالة ما فإنه يمر عبر خطوات يبني خلالها علاقات داخلية بين مكونات النّص، وفي اختلافها ينتج المعنى، إذ إنه "ليس هناك معنى إلا داخل الاختلاف، فعناصر النّص لا تأخذ دلالاتها ولا يمكن أن تكون معرفة دلالياً إلا بواسطة لعبة العلاقات، حيث نقوم بتسمية شكل المحتوى، وتحليلنا بنيوي لأنه يعطي الوضع لهذا الشكل - المعنى، ليس المعنى وإنما خطة المعنى"[1]، فالنّص قبل أن يعبّر عن معنى ما فهو ينشئ مخططاً لذلك، فالمهم بالنسبة للبنيوية ليس المعنى وإنما الكيفية التي نشأ بها هذا المعنى وهذه الكيفية هي العلاقات الداخلية والاختلاف في الدوال، فهي تقوم بوصف بنية النّص على اعتبار أن كل نص يمتلك بنية عامة لصياغة محتواه وطرح معانيه.

إن سؤال البنية بالنسبة للنص هو سؤال وصفي تصنيفي إذ إن "الأمر لا يتعلق بقول "المعنى" الصحيح للنص ولا بإيجاد معنى جديد لم يُقل، فالأسئلة الموجهة إلى النّص تحولت واستبدلت": ليس "ماذا يقول هذا النّص؟"، ليس "من قال هذا النّص؟" ولكن "كيف قال النّص هذا الذي قاله؟"[2]، ويبقى البحث عن هذه الكيفية منقسماً على احتمالين لانبناء النّص، فإما أن تكون البنية محايثة لفعل تشكّل النّص بالكتابة وإما أن يكون البحث (التحليل البنيوي) هو نفسه من ينتج هذه البنية أي أن البنية محايثة للقراءة دون الكتابة وهذا لمقاربة الفهم، بحيث تعوض عمليات الذّات كحامل للدلالة بعلاقات البنية الداخلية للنص، والمعنى بالمستوى المنطقي الوصفي. وفي الاحتمال الأول يرى غريماس (Grimas) في مقدمته لمؤلف هلمسليف (Hjelmslevl) أن: "كل لسان موصوف حسب مصادره، يستحيل إلى بنية معتدّة بعلاقات لم تكن في دعامته المادية، وتبقى على الرغم من ذلك محايثة للشكل المعطى، يعني أنه (اللسان) لا يبرهن إلا بطريقة الوجود والعمل بهذا الشكل"[3].

فالنّص يتضمن - بهذا الشكل - بنية هي طريقته في الوجود والبرهان،

---

(1) Groupe d'entrevernes, "Analyse sémiotique des textes, introduction, théorie, Pratique", Edit: presses universitaires de Lyon, 1984, p. 8.

(2) Groupe d'entrevernes, op. cit, p. 7.

(3) Hjelmslev (Louis), "le langage", Trad., du danois: Michel Olsen, Edit: Minuit, Paris, 1966, p. 11.

ويدل البحث عن المعنى يتم الكشف عن البنية للإجابة عن سؤال: كيف قال النّص الذي قاله؟، فبالانزياح عن المعنى يتم الكشف عن العلاقات الوظائفية التي تبني النّص، فـ "الإسقاط عن طريق البنية والمباعدة بالكتابة هما مجرد شرطين قبليين ليقول النّص شيئاً معيناً هو "شيء" النّص "اللامحدود"[1]، ونلاحظ هنا أن النّص لا ينتج معانٍ وإنما "أشياء"، والفهم هو القبض على هذا الشيء الذي يقوله النّص بواسطة التماهي في البنية، وكذا الثبات في شكل الخطاب، حيث النّص "منظم بطريقة ما بحيث كل أجزاء الخطاب مرتبطة ببعضها، ومثبتة تحت شكل نهائي، غير قابل للتغير"[2]، وهذا الوضع بالنسبة للخطاب هو ما يحمل اللّغة على اتخاذ بنية محددة داخل النّصوص، وبتكرارها يتراجع المعنى إلى شكل ثابت في مستوى الفهم، لأن "الفكر يفهم الفكر، ليس فقط بواسطة التماهي في البنية، وإنما بتكرار واستمرارية الخطابات الخاصة، أيضاً"[3].

إن التأويل من خلال تفعيله للمعنى ورصده للكينونة، يحاول إنقاذ النّص من الجفاف الدلالي الذي تفرزه البنيوية باعتبارها "كفلسفة ذات نسق شكلي، لا تحيل إلى الذّات المفكرة، تطور نوعاً من العقلانية، ضد - تأملية، ضد - مثالية، وضد - ظواهرية، أي أن الفهم لا يعني استعادة المعنى"[4]، وعلى هذا يظهر أن هناك تلازماً بين بنية الكتابة وبنية القراءة وأن كلتاهما محيلة إلى الأخرى.

1 - 3 - 2 - النّص والعالم: سلاسل التأويل

يوجد فرق جوهري بين النّص والعالم، حيث العالم صامت، والنّص مكتوب ومنطوق، وهو الفرق الذي يطرح إشكالية كيفية تحويل هذا الصمت إلى كلام والكلام إلى كتابة والكتابة إلى نص؟ أي كيف يتحول العالم إلى نص؟ أو بسؤال ديكا (Ducat): "كيف يمكن للغوس الإنساني أن لا يرتبط بعالم الأفكار، وإنما يرتبط بالأشياء التي تظهر، أو التي يُظهرها"؟[5]، فالنّص بهذا المعنى هو

(1) ريكور، "من النّص إلى الفعل"، مرجع سابق، ص 96.
(2) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 260.
(3) Ricœur (P), "Lectures II, la contrée des philosophes", Edit: Seuil, Paris, 1992, p. 361.
(4) Ibid, p. 355.
(5) Ducat (Philippe), "le langage", Edit: Marketing, S.A, Paris, 1995, p. 12.

مستوى الإظهار بالنسبة للعالم، إنه يقوم بوظيفة تقليص المسافة الموجودة بين العالم واللّغة ويقوم التأويل بتقليص المسافة بين النّص والقارئ.

	اللّغة		التأويل	
العالم ←	النّص ←	الذّات
	الكتابة		القراءة	

ونشوء المسافة بين الذّات والعالم هو ما يحتاج إلى جهد تأويلي، وهي المسافة التي تنشأ مع كل تغاير للذات حيث "إن الشيء الوحيد الذي يجب أن يقال حقيقة هو: أنا موجود، وكل لا أنا (Non moi) هو ظاهرة تحل إلى علاقات ظاهرية"[1] وبهذا يشمل العالم كل لا أنا، كل تغاير وعلى هذا ينشأ عمل مزدوج لإحالة العالم إلى النّص بواسطة اللّغة وإحالة النّص إلى الذّات بواسطة التأويل:

أ - من العالم إلى النّص: - في النّص يتم انمحاء الأشياء وذوبانها في الدال المادي للكلام، وكذا انمحاء الدال في الصوت، حيث "الصوت، أشبه ما يكون بالانمحاء المطلق للدال، تأثر خالص بالذّات، يتمتع بالضرورة بشكل الزمن، ولا يستعير من خارج ذاته، من العالم أو الواقع أيّ دالٍ ثانوي، وأيّة مادة للتعبير"[2]. فالتحول من العالم إلى النّص هو تحول انمحائي، انمحاء للظواهر في دوال اللّغة وانمحاء للدال في الصوت، ثم انمحاء للصوت في الفهم والفهم في الوجود، وكذا إمحاء الوجود في الحقيقة، وهي سلسلة التأويل التي تقوم بتحويل العالم إلى نص وإلى عالم هذا النّص المفتوح على تعدد الدلالية.

ب - من النّص إلى الذّات: - إن التحول من العالم إلى النّص يحمل معه المسافة الفاصلة بين الفهم والعالم كموضوع والتي تتحول هي كذلك، مع انتقال النّص إلى الذّات، إلى مسافة بين النّص وقارئه وعليه تقوم الهرمينوطيقا بفك رموز النّص وفتح عالمه على الذّات، وبهذا الشكل تتم قراءة العالم الواقعي قراءة متعددة الجهات والزوايا، فلئن كانت رؤية العالم وحيدة الجهة فإن قراءة العالم

---

(1) Husserl (Edmund), "l'idée de la phénoménologie", trad.: Alexandre Louis, Edit: P.U.F, Paris, 1993, p. 41.

(2) دريدا (جاك)، "الكتابة والاختلاف"، تر: كاظم جهاد، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1988، ص 121.

عبر النص متعددة الجهات، "الهرمينوطيقا، كفن لتأويل النصوص، كفن خاص، تعتبر أن المسافة الجغرافية، التاريخية، الثقافية، التي تفرق النّص عن القارئ، تنشئ حالة اللافهم، التي لا يمكن تجاوزها، إلا في قراءة متعددة، يعني تأويلاً متعدداً"[1]، وعليه فإن العالم والنّص يشتركان في خاصية الثبات وكذا في خاصية المسافة، غير أن مسافة النّص قابلة للاختزال والتقليص عبر نشاط التأويل، وفي جهد الاختزال يتم تحريك العالم وكذا الذّات، وبهذا فإن صورة العالم تكون أقرب في النّص.

إن النّص يقوم بمقاربة الذّات عن طريق نشاط الفهم بدل المعرفة، لأن المعرفة إذ ترتبط بالعالم المعطى بشكل مباشر، تقوم بمقاربته بمفاهيم المعرفة التي تتضمن في برهانيتها أوهاماً لمقاربة الظاهرة.

فمثلا "يصعب مماثلة: المستمر، اللانهائي، أو الفضاء مع نظام ما هو موجود، فهي تعتبر كغيبيات"[2] وبهذا يصبح التأويل ضرورة مُلحَّة لفهم مثل هذه المفاهيم التي لا يمكن أن توجد إلا على مستوى اللّغة أي النّص، وعبر النّص يتم البحث عن حقيقتها وتوفير قاعدة وجودية لتمثلاتها.

1 - 4 - التأويل والفلسفة:

1 - 4 - 1 - مفهوم التأويل (الهرمينوطيقا):

يمكننا أن نعتبر أن إشكالية التأويل ولدت عملياً مع إشكالية الترجمة، إذ إن مسألة الاعتماد على الفيلولوجيا في ترجمة النّصوص، تطرح مشكلة الاختلال في المعنى المتعادل مع معنى النّص الأصلي، وعليه تكون مسألة التعادل في المعنى منشأ التأويل، فقد لاحظ غريش "Grisch" - مبدئياً - "بما أنه لن تكون هناك نظرية عامة للترجمة، فإنه لا يمكن الحصول على نظرية عامة لتأويل النّصوص الفلسفية"[3] ومنه فإن التأويل ليس منهجاً نظرياً وليس قانوناً علمياً للحصول على نتائج منطقية.

(1) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 487.
(2) Salanskis, op. cit, p. 7.
(3) Grisch, op. cit, p. 1842.

وفي مجالات تداول المصطلح يوضح ريكور أن: "كلمة" "Hermeneutik" تعطى في الألمانية كافتراض لتحديد مادة تعليمية تمنح الوضع العلمي الدقيق لمفهوم التأويل كاستعمال هرمينوطيقي محض ومفهمة واسعة للدلالة (Bedeutung)، أما في الفرنسية فيتعلق الأمر بالزوج (فهم/أوّل) ويحيل دون صعوبة إلى الزوج (Verstehere/Anselegen)، أما مصطلح (Deutung)، فهناك صعوبة في ترجمته لارتباطه بتأويل الحلم الفرويدي "Traumdeutung"، وبهذا فإن الهرمينوطيقا مادة ألمانية"[1]، وبهذا تتميز كلمة هرمينوطيقا عن كلمة تأويل بكون الأولى ذات كثافة فلسفية. ولأن "مصطلح "Herméneutique"، ومنذ إعادة اكتشافه في القرن الخامس عشر، ارتبط عملياً بمصطلح الأنطولوجيا "Ontologie""[2]، فإن هذا المصطلح ينخرط ضمن الخط التأملي – الوجودي في الفلسفة، من جهة، وباللّغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة أخرى. وارتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا يجعل من الذّات العميقة حاملاً رئيسياً للدلالة المطورة بواسطة الفهم، ونعتبر أنه منذ هيدغر، "الطريق الأقصر [إلى الحقيقة]، هو أنطولوجية الفهم، (..) وتصبح الهرمينوطيقا مجالاً لتحليل هذا الوجود، الدزاين، والذي يوجد بالفهم"[3] أي أن الهرمينوطيقا لا تبحث فقط عن وجود المعنى من خلال النّص وإنما معنى هذا الوجود كذلك.

فالتأويل بهذا المعنى يستغرق في كينونة الموضوع المؤوّل على غرار الظواهرية، فاتحاً بذلك عالم الذّات على عالم النص دونما وساطة منهجية أي أنه "لا توجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه، فهو ليس منهجاً، بحيث نستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات، بل هو تطبيق لتجربة عملية معتمدة على التأمل الداخلي المحايث للحياة"[4].

هذه التجربة مسبوقة بمعطيات الفهم القبلية أي دون توسط أدوات منطقية أو إحدى نتائج ممارسة هذه التجربة نفسها، فالذّات التي تخوض هذه التجربة لا

---

(1) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 451.
(2) Grisch, op. cit, p. 1841.
(3) Ricœur, "le conflit des interprétations", op. cit, p. 10.
(4) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 272.

تدعي امتلاك النّص بصفته موضوعها، بل تقوم بالاندماج فيه مباشرة، جاعلة من الفهم والنّص كينونة واحدة، لكي تتمكن من الإصغاء عن قرب لما يقوله النّص، وعلى هذا تتميز الهرمينوطيقا عن التأويل، "فعمل الهرمينوطيقا ليس محدوداً بعمل التأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص، بل إن مهمتها هي فك رموز النّص لتحرير الكلام الحي والذي هو معتّم ومغمور أو مجمد داخل الكتابة"[1]، ففي العمل الهرمينوطيقي تصطبغ الذّات بصبغة الكتابة لتتمكن من رصد الرموز داخلها وفكها.

1 - 4 - 1 - 1 - الهرمينوطيقا والمنطق:

لئن كانت "محاولة دلتاي (Dilthey) ترمي إلى توسيع التأويلية إلى أبعاد أورغانون لعلوم الفكر"[2]، فإنه وكما أشار غريش (Grisch) في مبحث الهرمينوطيقا والمنطق أنه "لا يوجد تأويل صحيح للنص، مطلقا، وإنما توجد تأويلات متعددة"[3]، يعني أن التأويل ليس منطقاً خاصاً يمكن الحصول من خلاله على نتائج صحيحة.

وعليه تكون "الحقيقة الهرمينوطيقية"، حقيقة إمكانية، لا تخضع للمبادئ المنطقية، أي أنه لا يمكن أن نميّز بين تأويل صحيح وتأويل غير صحيح: "وبناء على هذا المبدأ يكون الكاتب هو أفضل مؤوّل لمؤلفه"[4]، لأنه الوحيد الذي يمتلك المعنى الأصلي لهذا النّص، ويكون كل تأويل مغاير، تأويلاً غير صحيح، وعلى هذا فالهرمينوطيقا لا تتخذ بنية منطقية، بل إن عملها مشتق من عمل النّص ذاته، وعمل النّص هو إنتاج الرموز وإصدار العلامات، وتقديم الإشارات، فهي لا تعتبر علماً للتأويل بل فناً للتأويل، والفن معروض في جماليته لا في منطقيته، وفي مستوى تخييلي يمكن من خلاله معارضة الحقيقة الداخلية للنص والتي يفرضها المستوى الواقعي لتركيب العبارات والعلاقة المرجعية بين الدال والمدلول.

---

(1) Ibid, p. 260.
(2) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 286.
(3) Grisch, op. cit, p. 1843.
(4) Idem.

وإذا لم تمتلك الهرمينوطيقا منطقاً، فإنها تمتلك دينامية لاقتحام النّصوص، للتعامل مع الرموز والعتامة المكثفة داخل الكتابة، هذه الدينامية، ليست إلا ظاهرة المُساءلة، وفتح حوار مع النّص ليقول أكثر ما فيه، والمُساءلة أي حوار سؤال/ جواب، تدل ابتداء على عدم امتلاك النّص بل اعتباره كائناً بذاته يقول شيئاً ما، هذا يعني أن "الظاهرة التأويلية تحمل في ذاتها الحوار الأصيل ذي البنية: سؤال/جواب، فعندما يطرح النّص نفسه كموضوع للتأويل فهو يطرح سؤالاً على المؤول، وبهذا المعنى، فالتأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم، وفهم النّص هو فهم هذا السؤال وهو ما ينتج الأفق التأويلي"[1]، فبواسطة السؤال لا يمكن الحصول على إجابة فقط، وإنما على تأويلات متعددة ومتصارعة تقوم بإنجاز عالم النّص الخاص وتشكيل كينونته.

إن النّص يتقدم إلى الفهم - ابتداء - ككينونة، أي أن الشيء الذي يقوله النّص يوجد أولاً، وكينونة شيء النّص هي أُولى الرموز والإشارات التي ينبغي للهرمينوطيقا أن تفكها، أن تفهمها، أي تتأوّلها، ولذلك لاحظ ريكور "أن السؤال المنسي، هو سؤال معنى الكينونة"[2]، لأن سؤال الكينونة يمثل القاعدة الأساسية لدائرة الفهم والوجود الداخلية، فبين الفهم وكينونة الشيء تتقلص المسافة التي تتخذها ماهية الشيء من الفهم، في سؤال معنى الكينونة يتم الإمساك بشيء النّص الذي يقوله في رموزه وإشاراته، وعلى هذا الأساس فإن "التأويلات الأكثر تصارعاً، تندرج، كلٌّ حسب طريقته، في جهة الجذور الأنطولوجية للفهم"[3]، ففتح الحوار: سؤال/جواب، مع النّص، يعني تركه يقول شيئاً ما عن نفسه، أي أن المُساءلة المفتوحة للكينونة، تجعل من الذّات تنفتح على نفسها من خلال الفهم أي أن تكتشف ماهيتها وهي تتجه نحو النّص، حيث في فعل "الاتجاه نحو..." أُولى رموز وإشارات هذه الماهية، فقد رأى هيدغر أنه "إذا كنا نجد أنفسنا، ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو.. ما يجذبنا، فإن كينونتنا تكون قد وُسِمت بهذه "الحركة نحو.."، وبما أننا

(1) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 393.
(2) ريكور، "من النّص إلى الفعل"، مرجع سابق، ص 44.
(3) Ricœur, "le conflit des interprétations", op. cit, p. 26.

وُسِمنا على هذا النحو نُظهِر هذا الذي يتوارى، فماهيتنا هي بالضبط هذا الفعل الذي يشير ويحيل، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتوارى وينسحب"[1]، أي أن النّص حينما يدفع الكائن إلى الإشارة إلى ما يتوارى فيه وينسحب، فإنه يحقق كينونته ويُعرِّف ماهية الكائن، فالنّص يجعل الكائن يفهم نفسه أمامه، وفي المقابل يتمكن الكائن من إظهار المتواري والمنسحب في النّص.

1 - 4 - 2 - الفهم والأوضاع الجديدة:

لقد أدركنا أن التأويل يستند إلى أرضية متاخمة لمناطق الوعي والتمثل وانتهاءات خطاب النّص داخل بؤرة توتر المعنى في الذّات، ولهذا فإن "تضاعف معاني الوجود تختفي خلف السؤال المطروح: أيُّ نوع من الوجود هي الذّات؟"[2]، ومع هذا التضاعف تتعدد دوائر الحقيقة بتعدد دوائر الوجود الإنساني واختلاف مستويات الحقيقة باختلاف أشكال الوجود التي نسندها إليها وتداخل دوائر الوجود والحقيقة داخل المعنى وحركته باتجاه الاختراق المضاعف للوجود الاستقبالي للذات، هو ما ينشئ في الوجود الاستقبالي للذات "حالة" الفهم ولهذا يرى غادمير أنه "يجب أن نتأمل الوجود كفعل للفهم والتأويل وبأنه يمتلك هنا شكله الأنطولوجي"[3].

إن التأسيسات الأنطولوجية لعالم النّص لا تستدعي تجهيز وضعية استباقية للفهم بل تستدعي وضعية جديدة للوعي تتشكل مع تضمين المعنى استجابة أنطولوجية دون أن يكون هناك هدف معرفي يصاحب رمزية الدلالة "فكل فهم للعالم يتضمن فهماً للوجود والعكس والوجود بصفته القاعدة التي تحمل الموجود"[4]، وهذه الصيغة تجعلنا نعتقد مع غادمير أنه "يمكننا الشك في وجود تقنية للفهم"[5] لأن تضميناته ليست موضوعاً لتقدير إبستمولوجي بل إنها محايثة لأصالة الوجود، الفهم وضعية معطاة وليست استدعاء لوضعية سابقة وإلا كيف

(1) هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مرجع سابق، ص 195.
(2) Ricœur, "soi-même comme un autre", op. cit, p. 345.
(3) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 280.
(4) Rey, (Alain), "théories du signes et du sens, lectures II", Edit: Klinckaieck, Paris, 1976, p. 281.
(5) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 286.

نفسر حالة اللافهم؟ لأن "هناك من يقول أن تفهم يعني أن تكون قادراً على الشرح"[1].

والفهم حينما يتعلق بالنّص تكون مهمته استعادة اللّغة التي يقفز عليها الرمز أثناء محاولته التوسط بين عالم النّص - الذي هو بيئته - وعالم الذّات الذي يمثل بالنسبة إليه الشرط الوجودي للعودة إلى التمثلات الأصلية في عالم ما قبل النّص.

وحينما نتكلم عمّا نفهمه، يكون الفهم قد إستعاد اللّغة التي بموجبها يتأسس الوجود الإمكاني للذات.

وإن كنا في بداية الفصل [1 - 1] قد أثرنا مسألة الانتقال من نظرية المعرفة -كفعل لعمليات العقل المنطقية - إلى الهرمينوطيقا، كفعل لتكاثف الفهم، فلأن "الفرق بين الفهم والعلم، أن الفهم هو العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة ولهذا يقال فلان سيئ الفهم إذا كان بطيء العلم بمعنى ما يسمع ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي، وقال بعضهم لا يستعمل الفهم إلا في الكلام ألا ترى أنك تقول فهمت كلامه ولا تقول فهمت ذهابه ومجيئه، كما تقول علمت ذلك، واستعمل الفهم في الإشارة لأن الإشارة تجري مجرى الكلام في الدلالة على المعنى"[2]، وفي هذا النّص أورد العسكري تعبيرين دقيقين إذ عبّر عن الفهم بالسيئ وعن العلم بالبطيء ولذا فإن للفهم بنية أنطولوجية (حالة السوء) وللعلم بنية تاريخية، زمنية (زمن البطء).

فالفهم وضع لحظي غير تعاقبي في ذاته، "فأن تفهم ليس أن تستعيد المعنى"[3] و"الفهم لا يعني ولا يتضمن الاستيلاء على قصود المعنى"[4] فحصول الفهم لا يمكن أن ينفصل عن حصول الشعور بأثر اختلافي داخل الوعي بالذّات الذي هو مجال الإمكان وهذا لطبيعته التواجدية دون أن يكون هناك وضع للأزواج المنطقية داخل هذا المجال ولهذا وكما لاحظ شومسكي أنه "ليس هناك

(1) Rorty, op. cit, p. 383.

(2) العسكري، (أبو هلال)، "الفروق في اللّغة"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 7، 1991، ص 79.

(3) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 355.

(4) Ibid, p. 363.

لا قابلية الفهم "Incompréhensible" في الفكرة حيث يوفر التنشيط والإثارة للفكرة فرصة ممارسة بعض المبادئ الفطرية للتأويل وبعض المفاهيم الناشئة من "إمكانية الفهم" نفسها، من إمكانية التفكير"[1].

ولعل فكرة شومسكي عن المبادئ الفطرية للتأويل هي فكرة توضيحية لما تحتويه بنية[2] الفهم التي تتقاطع مع إثارة الفكرة.

ولهذا فإن التأويل حينما يعتبر الفهم الوضعية الاعتباطية لمرجعيته فإنه لا يحدد نسقاً لوظائفه وبهذا لا نضع الوجه المنطقي للمقارنة بين المعنى المقصود وبين الأثر الذي يُحدثه المعنى في بنية الفهم، لا لاستعادة المعنى في جسد اللّغة ولكن للكشف عن وضعية الاختراق الذي يُحدثه المعنى في بنية الفهم.

1 - 4 - 3 - المعنى: من تأصيلية الكتابة إلى تأويلية القراءة

إذا اعتبرنا مع بارط (Barth) أن "وحدة النّص ليست في منبعه وأصله وإنما في مقصده واتجاهه"[3] فإن رؤية النّص، بدل رؤية العالم، ستتخذ أيضاً مساراً معرفياً باتجاه تخريج النّص تخريجاً تأويلياً ولأنه "لا يوجد "نحوٌ" للنص"[4] فالدخول المعرفي إلى الحقيقة التي يفترضها النسق العام للنص يبدأ بتجاوز الكتابة كنحو وكسلطة لامتلاك المعنى وحجزه داخل النسق الذي لم يكن في البداية إلاّ طريقة تعليمية وليس خلاصة للكلام، وهذا مع اعتبارنا مع دريدا أن "المعنى لا يشكل شيئاً خارج اللّغة، خارج لغة الكلمات، فإنه مرتبط إذا لم نقل بهذه الكلمة أو تلك وبهذا النسق للغات أو ذلك، فعلى الأقل بإمكان قيام الكلمة بعامة وببساطتها غير القابلة للتذويب"[5]. فانتهاء الخطاب إلى وحدة ذَرِّيّة يجعل من الكتابة لا باعتبارها تجسيداً للكلام فقط بل تمريراً للعالم إلى وساطة الرموز

---

(1) Chomsky, (Noam), "le langage et la pensée", Trad.: Louis, Jean Calvet, Edit: Payot, Paris, 1976, p. 122.

(2) * نشير إلى أن استعمال مصطلح "بنية" هو مجرد استعمال لغوي، تعليمي، وليس إحالة إلى البنيوية كمفهوم.

(3) بارط (رولان)، "درس السيميولوجيا"، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 2، 1986، ص 87.

(4) بارط، المرجع السابق، ص 63.

(5) دريدا، المرجع السابق، ص 121.

التي تعمل بدورها على ملأ المناطق الفارغة من الوعي والتي هي انعكاس ذاتي لفراغات الرمز، حيث سيطرة نموذج نظرية المعرفة على حركية الانتشار لبنية الذّات "فنحن - في معظم فكرنا ومعرفتنا - مسبوقين بواسطة التأويل اللغوي للعالم، والكلام هو الأثر الخالص لمحدوديتنا"(1).

سنعتبر المعنى ذلك الكائن الانسيابي ذي الحركة المتناوية داخل النّص حيث ينسحب وراء الكتابة ليقدم رموزه كمفاتيح لعملية الفهم ولهذا نعتبر "القراءة هي فهم ما قرأناه وهي كذلك تأويل ما نفكر فيه، إنها البنية الأساسية المشتركة لكل فهم وإدراك معنى"(2) ويمكننا أن نستنتج أنه لا توجد هناك فكرة محضة، فكل تلفظ بفكرة ما، هو تأويل لها، كما أنه لا يوجد فهم محض، فكل فهم هو قراءة - للقراءة، ومنه فإن المعنى هو صيغة الاشتراك بين الفهم والقراءة.

فالمعنى لا يتقدم إلى الفهم إلا بسابقته الوجودية دون أن يمر عبر استدعاء إنشائي لفعل اللّغة.

فإن ما ينتج المعنى، ليس النّص بذاته بل هي القراءة المستعادة في شكل اللّغة، فـ "المعنى هو فيما يوضع الفهم الممكن لشيء ما، فهو يمثل البنية الصورية والوجودية للتجلي المتميز للفهم، فمعنى الوجود لا يمكن أن يوضع في تعارض مع الموجود أو مع الوجود بصفته سيصبح القاعدة التي تحمل الموجود"(3)، وهذه القاعدة هي ما يربط المعنى بالحقيقة على وجه المقارنة.

ويورد صاحب "الفروق في اللّغة" تعريفاً للمعنى يربطه بالحقيقة إذ "المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد، والحقيقة ما وضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا يقال عنيته أعنيه معنى"(4).

وجوهر المعنى لا يلزم عنه المقصود (المرجع)، كما أن دائرة المعنى تتقاطع مع دائرة الحقيقة لكنها لا تستغرق الحقيقة، لارتباط المعنى بالإرادة مع جواز الاختلاف بين الحقيقة والوجود "فقولهم عنيت بكلامي زيداً كقولك أردته

---

(1) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 62.
(2) Ibid, p. 31.
(3) Rey, op. cit, p. 281.
(4) العسكري، "الفروق في اللّغة"، مرجع سابق، ص 25.

بكلامي ولا يجوز أن يكون زيد في الحقيقة مراداً مع وجوده فدلّ ذلك على أنه عنى ذكره وأريد الخبر عنه دون نفسه، والمعنى مقصور على القول دون ما يقصد ألا ترى أنك تقول معنى قولك كذا ولا تقول معنى حركتك كذا ثم توسع فيه فقيل ليس لدخولك إلى فلان معنى والمراد أنه ليس له فائدة تقصد ذكرها بالقول"[1] ولهذا ارتبط التأويل بالمعنى لارتباطه بالقول - النّص، ولم يستدعِ الحقيقة إلا تحت سحوبات المعنى، وهذا لارتباطها - حسب العسكري - بموضوع القول، وهذا ما يتزحزح النّص عنه عندما يمَّحِي في دوال كتابته مدلولات العالم المرتبطة بمواضع القول، ليقدم رموزاً مهمتها تخريج المعنى وليس بناء الحقيقة، ولهذا "توسع في الحقيقة ما لم يتوسع في المعنى فقيل لا شيء إلا وله حقيقة ولا يقال لا شيء إلا وله معنى، ويقولون حقيقة الحركة كذا ولا يقولون معنى الحركة كذا، هذا على أنهم سمُّو الأجسام والأعراض معاني إلا أن ذلك توسع والتوسع يلزم موضعه المستعمل فيه ولا يتعداه"[2]، وحينما يورد صاحب الفروق هذا الفرق بين المعنى والحقيقة، فإن هدف الفكر قد تغيَّر بالنسبة لوظائف اللّغة، خصوصاً بعد انفجار النموذج الواحدي للحقيقة وولادة الاختلاف من هوية الكتابة، "فالمعنى ليس ماهية يمكن أن نفحصها في استقلال عن أنواع الدلالات التي نلتمسه فيها: إن المعنى لا يوجد إلا بمقدار ما يندرج في العلاقات التي يشارك فيها ويكون أحد أجزائها"[3]، ورؤية البنيوية للمعنى مبنية على مفهوم الاختلاف، في علاقات النّص التي تفترضها تأصيلية الكتابة، فالتحليل البنيوي يعتبر "أنه ليس هناك معنى إلا داخل الاختلاف، فيوجد معنى لأنه يوجد اختلاف، فالمعنى مؤسس على الاختلاف"[4]، والاختلاف ليس فقط بين العلاقات وإنما داخل العلاقة الواحدة ذاتها، حيث الوحدة هي وحدة الكلمة، لكن المعنى يتموضع داخل منطقة الاختلاف والتناوب بين الشيء والتمثُّل، وهذا الاختلاف الذرِّي قد يعني ضياع الحقيقة لكن لا يعني ضياع

(1) المرجع نفسه الصفحة نفسها.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) فريجه وآخرون، "المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث"، ترجمة وتعليق، عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق المغرب - لبنان، 1999، ص 26.
(4) Groupe d'entrevernes, op. cit, pp. 8-13.

المعنى "وبين الشيء والتمثّل وعلى حدودهما يكمن المعنى الذي ليس ذاتياً كالحال مع التمثل وأيضاً ليس هو الشيء ذاته"[1].

والتأويل في علاقته بالمعنى، ليس محاولة لاستعادة معنى قديم، لأنه لا توجد استعادة مطلقة، كما أنه لا يوجد معنى يحافظ على مصادره الزمنية، "فالتأويل هو ترميم وإصلاح وإعادة تجميع للمعنى"[2]، لكن هذا التحديد لمهمة التأويل – حسب ريكور – يوحي بانتهاء مجال اللّغة المرتبط بإنتاج المعاني وأن التأويل حالة معرفية طارئة، يمثل استدعاء لمعاني مضادة لما يمكن أن يحوّر الحقيقة، وهكذا نجد الحاجة دائمة إلى وضع الفرق بين المعنى والحقيقة.

1 – 4 – 4 – المسافة: من التحديد المنهجي إلى الاختزال الهرمينوطيقي

يبدو بديهياً أن التعدد والاختلاف يفترض استقلالاً على مستوى الوجود والماهية، والاختلاف داخل علاقة الذّات بموضوعها هو محاولة خلخلة الانسجام المنطقي الداخلي للحقيقة، أو انسجامها مع النظام الخارجي للأشياء، ولهذا فإن التأويلية بلجوئها إلى اتخاذ المسافة من الموضوع داخل تجربة الانتماء للعالم والتاريخ تحيل إلى الفينومينولوجيا بما أن كل وعي بالمعنى معرض للإبعاد عن الواقع، وهو الإبعاد الذي يستدعي ترميز هذا المعنى، والمسافة تقيم في النّص ذاته لأن عملية التثبيت بالكتابة تتضمن معنى اتخاذ المسافة (distanciation)، وهي المسافة التي تقيم في اللّغة ذاتها، وتفصل بين تاريخية كتابة النّص وظروف تشكله وبين المعاني المتجددة عبر تأويل أو تأويلات لا تخضع لظروف كتابة النّص تلك.

إن المسافة بين الكتابة والمعنى هي عين بنية الرمز الذي يعطى كموضوع لاشتغال الهرمينوطيقا، أي لمحاولة فكّه واحتواء وتأويل المسافة المتضمنة فيه وبهذا يتم التقليل من الوهم الكامن في دروب هذه المسافة، وعلى محور الذّات المؤولة يمكن التمييز بين مسافتين أساسيتين متناظرتين بالنسبة للذات هما: مسافة علوية: تتعلق بالمسافة التي يتخذها المقدس من وعي الذّات بالمعنى، وفي دربها وهم التعالي المطلق والانفلات من اللّغة التداولية.

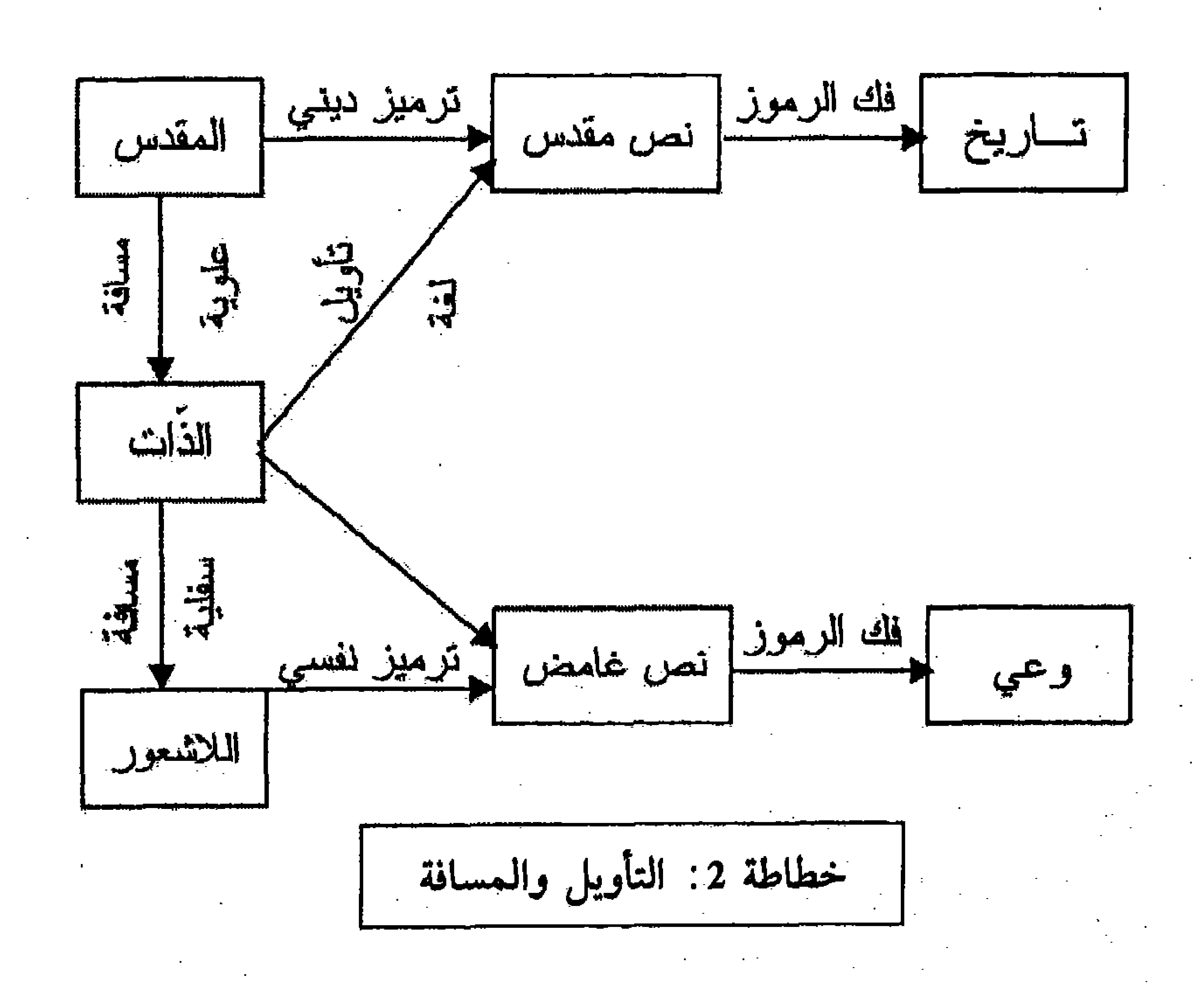
---

(1) فريجه وآخرون، المرجع السابق، ص 112.

(2) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 38.

ومسافة سفلية: تتعلق بالمسافة التي يتخذها اللاشعور من وعي الذّات بالمعنى، وفي دربها وهم العمق والاختفاء والانفلات من الوعي والتأمل الداخلي باعتباره "الجهد من أجل القبض على أنا – الكوجيتو في مرآة موضوعاته، وأعماله وأفعاله"(1).

وفي لغة النّص تتحول المسافات الموضوعية أي المتعلقة ببعد زماني، ثقافي، معرفي، إلى مسافات ذاتية أي مسافات تابعة لنشاط الذّات التأويلي، وبهذا يمكننا أن "نفهم بكثافة مسألة الهرمينوطيقا إذا أمكننا الإمساك بالتبعية المزدوجة للذات للاشعور وللمقدس، لأن هذه التبعية المزدوجة تتجلى في شكل رمزي فقط"(2)، وعليه، إذا كان اللاشعور والمقدس يتخذان الرمز كمسافة للتعبير فإن الذّات تتخذ اللّغة كمسافة للاقتراب ورصد هذا الرمز وفكّه.



خطاطة 2: التأويل والمسافة

(1) Ricœur, "le conflit des interprétations", op. cit, p. 321.
(2) Ibid, p. 328.

1 - 4 - 5 - الرمز: من ترسيم الدلالة إلى تعديل الإشارة:

إذا كان الفهم يتقدم للنص كنشاط متوازي في الحركة ومتزامن في التاريخ مع أنطولوجية المسافة، فإن العالم الذي يقدم هذا النّص للكتابة يعيد استحضار أشيائه، لا للمعرفة، وإنما لتنشيط الكثافة المعنوية المختفية خلف العتامة التي يفرزها وضع اللافهم المتعلق بالميتودولوجية الإبستيمية، ولأن "الدلالية هي ما يشكل بنية العالم"[1] فإن فتح النّص على إمكانات الفهم التي لا تتوزع إلا بشكل أنطولوجي لتحفظ استمراريتها، لا يمكن أن يتخذ بعداً تأويلياً إلا بتوسط الرموز، فالرمز "هو عبارة لسانية ذات معنى مزدوج تتطلب تأويلاً، والتأويل بدوره هو عمل الفهم الذي يشتغل على فك الرموز"[2] وهذا الترميز الكامن في النّص هو ما يعبّر عنه ريكور بـ "اشتغال النّص على ذاته"[3]، أي أن الكتابة تنقل دلالة عالم النّص عبر الرمز من دلالة البرهان التي تفيد العلم إلى دلالة الكلام التي تفيد التأويل ويمنحنا العسكري الفرق بين الدلالتين "فدلالة البرهان هي الشهادة للمقالة بالصحة، ودلالة الكلام إحضاره المعنى النفيس من غير شهادة له بالصحة إلا أن يتضمن بعض الكلام دلالة البرهان فيشهد بصحة المقالة، (..) والاسم دلالة على معناه وليس برهاناً على معناه، (..) فتأثير دلالة الكلام خلاف تأثير دلالة البرهان"[4].

وهذه الوساطة لا تعني التنصل للفعل التاريخي بل على العكس من ذلك توسيع الفهم على أعمق من مباشرية التاريخ، وهكذا فإن الرمز يفتح المسار الإبستيمولوجي عبر أزواجه (الفهم/الشرح)، (التفسير/التأويل)... على زوايا انكسار للحقيقة ومنه - وعبر تحويل الحقيقة إلى معنى - إلى نصوص أخرى هي عوالم أخرى.

والرمز عبر تعديل الإشارة يكتسب تاريخيته المضاعفة، أي أن "تأويل معنى منقول يتم بالاسترداد الواعي لعمق رمزي"[5]، أي بترميم واستجماع المعنى الذي

(1) Rey, op. cit, p. 279.
(2) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 19.
(3) Ricœur, "lectures III", p. 307.
(4) العسكري، المرجع السابق، ص 61.
(5) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 378.

ينتشر عبر هذا العمق المتمفصل مع تعديلات الإشارة التي يفترضها التمثل الاختلافي للعالم.

إن كانت الكتابة تعمل على تثبيت الرموز، فإن الاشتغال على الرمز بواسطة التأويل يتم حسب دريدا "بعزل المدلول عن الدلال عن طريق التأويل والتعليق، وبالقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة"[1]، فالتأويل - إذن - لا يقوم بترسيم الدلالة المباشرة والمعطاة في الرمز وإنما يقوم بتعديل الإشارة التي تمنحها الكتابة الأولى للرمز أي لغة النّص الأصلية، وبهذا فإن أية كتابة ثانية والتي هي القراءة لا تحافظ على الدلالة الأصلية لرموز النّص وعليه يكون التعديل في الإشارة أمراً تلقائياً مع كل قراءة.

ولئن كان "الوعي، في كينونته، لا يتعلق بشيء"[2]، فإن الرمز بسلطته يفرض على الوعي نظاماً معيناً للتفكيك أو المقاربة داخل اللّغة، وفي المقابل يمتلك الوعي القدرة على تعديل الإشارات داخله، لأنه، ومن خلال مقاربة اللّغة، يمتلك حقيقة وجوده (الرمز)، وإن كان قد امتلك هذه الحقيقة فإن الرمز تكون له قابلية التفكك والانخراط في علاقة الانتماء إلى التاريخ وهذا ما يفسر مهمة الهرمينوطيقا بامتلاك كينونة الرمز، هاته "الكينونة التي لم يثر أو يتمرد عليها التاريخ"[3] حسب عبارة هيدغر.

إن وظيفة الرمز هي في الأصل فتح عالم النّص على التعددية وعلى تأويلات متعارضة، أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم بتمثلات اللّغة وإشاراتها، وكذا تنشيط فعل التخييل في الذّات، ففي الرمز يكمن المعنى المزدوج، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل.

إن النّص من خلال رموزه، لا يسعى لأن يكون مفهوماً فقط، وإنما لأن تكون الذّات التي تقرأه مفهومة هي أيضاً، لأن الرمز يحث الذّات على إفراز الوعي اللازم لتعديل الإشارة داخله والتعامل مع التغاير وكذا معارضته للحقيقة المعطاة في مباشرية لغة النّص، وعليه فإن الترميز ليس توسيط الفكر والواقع فقط وإنما توسيط الفكر بالفكر، أي الفهم بكينونته المندمجة في النّص.

(1) Derrida (Jaques), "de la grammatologie", op. cit, p. 229.
(2) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 413.
(3) Heidegger, "lettre sur l'humanisme", op. cit, p. 29.

وعليه يكون النّص جامعاً لعوالم متعددة في رمزيته التي بواسطتها يتم رفع أيٍّ من المواضيع التي يعجز الواقع عن حلها وفهمها في صورها المباشرة، إلى مستوى تتمكن معه الذّات من مواجهتها وجعلها تتعايش معها، كمواضيع: "الخير والشر، المقدس، اللاشعور".

1 - 5 - الهرمينوطيقا: الجهاز المفاهيمي وقواعد التأويل

لئن كنا قد حدّدنا نوع القراءة المطبقة على النّص بالقراءة الهرمينوطيقية، فهذا يفترض نسقاً خاصاً من المفاهيم والإجراءات التنظيمية حتى تميز القراءة من الكتابة، هذا مع أن القراءة هي كتابة ثانية، ومع أننا لا نعتبر الهرمينوطيقا منهجاً بالمعنى العلمي الذي تصبغه البنيوية على كل نشاط معرفي للتأويل والقراءة عبر ربطه بالأزواج الإبستيمولوجية والتصنيفات النسقية وتكوين العلاقات والوظائف، لكن اختيار هذا المنحى في القراءة والتأويل لا يمنع من وضع جهاز مفاهيمي افتراضي على سبيل التعليمية وبسبب حتمية ارتباط كمون الفكر بحركية اللّغة، ومع سير الهرمينوطيقا في الخط التأملي، إلا أن ما نسميه بـ "القواعد" هو نتيجة النشاط اللغوي ذاته، كما أنه وكما لاحظ "رورتي (Rorty)": "أنه يتحتم على الهرمينوطيقا وضع بعض المعايير"[(1)]. التي تجعل منها ممارسة وقابلة للاشتغال المستمر على النّصوص واحتواء تنوعها ومنه يمكن أن نكشف "صعوبتين تتعلقان بماهية الهرمينوطيقا: الأولى حول الوظيفة التبينيّة في الهرمينوطيقا، والثانية حول اللاهرمينوطيقية المسنودة إلى العلم"[(2)]، فخلافاً للبنيوية وباقي ميتودولوجيا العلوم الإنسانية، ومن خلال التراث الهرمينوطيقي - الظواهري، تتضمن الهرمينوطيقا نشاطاً معيارياً داخل مسافتها الرمزية من أجل الحفاظ على وظيفة التبيين، من جهة، والتنصل من الاقتراب المنهجي للعلم، بضرب أنطولوجية هذه المعايير والقواعد، من جهة أخرى.

وبهذا "فالهرمينوطيقا ليست طريقة أخرى للمعرفة، ليست الفهم بصفته مضاداً للشرح، إنها طريقة أخرى لترتيب المسائل"[(3)]، وهذا يتناسب مع نسبية

(1) Rorty, op. cit, p. 355.
(2) Salanskis, op. cit, p. 5.
(3) Rorty, op. cit, p. 392.

الحقيقة التي يوفرها أي نشاط تأويلي، لأننا نعتبر كل تقعيد هو تثبيت لعتامة وتجميد لأفق الذات وترسيمه، لأن الناس هم المخاطَبون وليست الأشياء، عودةً إلى تنصيب الإنسان مركزاً ومقياساً للأشياء، فكل فهم للعالم هم فهم للذات، فإذا كانت "المهمة الأساسية للتأويل أو الفهم: هي فتح تبادل للرؤى بين النّص المعطى وفهمنا الخاص، فإنه لا توجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيق التأويل"[1]، ولا بد أن التطبيق لا يتم بشكل اعتباطي، بل أن الممارسة تتضمن تنظيماً قبلياً، لكنه مختلف ودوري.

إن الهرمينوطيقا تستعيد مفهوم البنية ولكن بشكل يعيد ترتيب درجات تاريخية المعنى دون تصنيفها أي لتعديل نظام الإشارة بين معطيات البنية وانفتاحات المعنى وتكثيف هذا الأخير.

ومن البداية سنطرح السؤال الشكي الذي طرحه ريكور على نفسه "هل تكون الاعتبارات البنيوية - اليوم - المرحلة الضرورية لكل فهم هرمينوطيقي؟ وبعموم أكثر، كيف تتمفصل الهرمينوطيقا والبنيوية"[2]؟ وليس ضرورياً - هنا - الإجابة عن هذا الإشكال، بل تكون الاستعاضة عنه بالمهمة الهرمينوطيقية التي هي حسب غادمير: "الجمع بين الاختلاف في الفهم ووحدة النّص، دون الافتراض مبدئياً مفهوماً للهوية مأخوذاً من الميتافيزيقا"[3].

وانطلاقاً من هذه المهمة، نستطيع تحديد مجموعة من المفاهيم والقواعد ودلالاتها:

1 - 5 - 1 - التقعيد والاستعادة اللاتقعيدية:

إذا كان يتحتم على الهرمينوطيقا تقعيد (وضع قواعد) منظورها لمقاربة النّص، ولإعادة كتابة القراءة فهذه الكتابة تفترض بذاتها قواعد للكتابة - القراءة، وعلى الرغم من أن مستوى التأمل في المقاربة التأويلية يصل إلى أن "فهم نص ما، هو أن نكون مستعدين لتركه يقول شيئاً ما"[4]، لكن هذا النّص ليس معطى

(1) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 260.
(2) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 378.
(3) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 17.
(4) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 290.

بشكل اعتباطي فهو "منظم بطريقة ما بحيث كل أجزاء الخطاب مرتبطة ببعضها، ومثبتة تحت شكل نهائي، غير قابل للتغير"(1)، لذا فعندما يقول النّص شيئاً، فإنه يقول وفق طريقة تنظيمه وحسب ارتباط أجزاء خطابه، ولا يكون أفق انتظار المؤول سلبياً أي للقبض على المعنى الذي ينبثق من الاختلاف الكامن في الكتابة - النّص.

والاستعادة اللاتقعيدية هي استحضار القواعد لا لتأسيسها من جديد ولكن لتحطيم امتدادها الإبستمولوجي من حالة الفهم إلى وضع العلم ويتم نسيانها في ذاكرة الوعي التاريخي دون الوعي العلمي.

لذا "فأول مبدأ تأويلي هو أن تطبيق القواعد لا يعرف قاعدة للسير في الاتجاه الصحيح"(2) فالاشتغال التأويلي على النّص ينتظم بعض المعايير لكنه لا يستعيدها على مستوى خطاب كتابة القراءة.

وعليه يظهر أن كل فهم للحقيقة يتأسس على حدّ أدنى من الاشتغال على البنية، فلا تعقّل حقيقي للمعنى دون قدر من فهم البنيات، وبهذا المعنى تصبح البنيوية مرحلة للموضوعية العلمية في طريق التأويلية لكن التأويلية لا تحتفظ بترسبات العلم ولا بخطيّة النسق والعودة إلى أرضية الفهم الأنطولوجية هي ما يمكّن الوعي من استرداد المعاني القديمة دون الحاجة إلى تفكيك التراكم المنهجي للنظريات، "فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة"(3).

والمرور من نسق النّص إلى أحد إمكانات تعدد الفهم واختلافاته، يتضمن مرتبة متباينة في الوعي تستلزم بدورها سكوناً لحظياً يمثل قاعدة، لهذا "فالتأويل هو ترجمة دلالة سياق ثقافي إلى آخر حسب قاعدة مُعتدّة بتعادل المعنى"(4)، ويعود التأويل في كل مرة ليُغيّر فهم الوجود الذي يتعلق به هذا التعادل الذي لا تحتفظ به بنية الفهم على شكله المنطقي.

ومنه وعلى الرغم من "اشتمال الهرمينوطيقا على أوجه برهانية"(5) فإنها -

(1) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 260.
(2) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 272.
(3) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 453.
(4) Ibid, p. 489.
(5) Ibid, p. 490.

أي الهرمينوطيقا - تعيد توظيف هذه الأوجه في خطاب القراءة في أفق فنّي تنمحي معه سكونية وتأصيلية نسق الكتابة.

1 - 5 - 2 - الدائرة الهرمينوطيقية:

إن ما أسميناه فعل الاستعادة الهرمينوطيقية للقاعدة هو ما تتضمنه الوظيفة النظرية لمفهوم الدائرة (الحلقة) الهرمينوطيقية، وهذا المفهوم هو ما "يشرح - نظرياً - كيف يمكن للنص أن يحافظ على معنى ما دون امتلاك شروط الحقيقة"(1). فلا يتأتى هذا التناسب إلا داخل لعبة الدوران أي من خلال الانتقال خارج سياج السكون، خارج النقاط التي تخلفها آثار المعنى المتولدة من نماذج العلاقات والقيم السيمنطيقية والسميولوجية، ويقودنا نص لغودمان "Goodman" إلى تعريف مقارب للدائرة الهرمينوطيقية "حيث يبدو أنَّا ندور في حلقة، لكن لا يعني هذه المرة حلقة مفرغة (..)، نُعدِّل قاعدة إنْ هي أنتجت استدلالاً لسنا مستعدين لتقبُّله، ونستغني عن استدلال إنْ هو اخترق قاعدة لسنا مستعدين لتعديلها"(2)، فالدائرة تعمل وفق الاستعداد الذّاتي للتعديل، لتبادل الرؤية بين المعنى وشروط الحقيقة، مع محورية الذّات فيها، وبهذا المعنى "الفكر الهرمينوطيقي يغوص فيما يمكن أن ندعوه "الدائرة الهرمينوطيقية"، بالفهم والاعتقاد، والذي يجعله غير مؤهل كعلم، ومؤهل كفعل تأملي مقارب للمعنى المعلّق في الرمز"(3) أي أن الدائرة تحيل إلى التبادل بين الإيمان والمعرفة، بين الفهم/ الوجود والاستدلال/ الطبيعة وتحدد "مشروع الهرمينوطيقا العامة من خلال الانقلاب الكوبرنيكي الممارس من طرف كانط لوضع قواعد للتأويل، والأكثر شهرة بينها، قاعدة معرفة العلاقة الدائرية بين فهم الكل وفهم الأجزاء، ليس لاختلاف النّصوص ولكن للعمل المركزي للفهم"(4)، فالإيمان سيتموضع داخل مجال الفهم كإطار لكل اقتراب ظاهراتي لأنه محال إلى قضية وجودية لا يمكن اختزالها أو تعليقها للحفاظ على أدنى شروط الحقيقة وترسب المعنى والانزياح

(1) Searle (John.R), "Sens et expression: Etudes de théorie des actes du langage", tard: Joïlle Proust, édit: Minuit, Paris, 1982, p. 11.

(2) Rorty, op. cit, p. 356.

(3) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 352.

(4) Ibid, p. 453.

عن العدمية والفراغ.

"فالإيمان هو الفعل الذي لا يترك نفسه يُختزل إلى أي كلام أو أية كتابة، هذا الفعل يمثل الحدّ لكل هرمينوطيقا، لأنه الأصل لكل تأويل"(1). بهذا تحصل التأويلية على ضمانات حقيقية لامتلاك شروط الحقيقة بحيث يمكن خلق علامات جديدة ودلالات مكثفة لمعاني قديمة دون الحاجة إلى استباقها بمرجع واقعي أو تضمين العلامة بمحتوى منطقي.

إن هذه الدائرة تمنح المؤوِّل أساسا للإصغاء إلى النّص، لأن فعل الإصغاء ذاته لا يمتلك أية إمكانية استدلالية إلا من خلال الجدل مع الكتابة، والكتابة بدورها لا تحقق رغبة المشاغبة لإرادة الحقيقة في النّص، وهذا الدوران يسترجع المعاني التي تؤطرها اللحظة التزامنية لفعل الفهم التاريخي دون أن تفقد مرجعيتها داخل جسد اللّغة وتمثل العالم، ولهذا "فالدائرة الهرمينوطيقية للكلام والكتابة، للكتابة والتراث، للتراث المكتوب والوسائط الثقافية والمفهومية، تتحول إلى قضايا وجودية"(2).

إن الطرح الهرمينوطيقي للدائرة لا يشتمل على أية استراتيجية بالمعنى الذي لا يدع مجالاً لترك اللّغة تخلق تأويلها، أو تسحب حالة الفكر أمام نشاط اللسان، أي أنها لا تدع مجالاً لسكونية العلم (اللسانيات خصوصاً) لتُضيع راهنية الفهم وإمكانية في حمل تقاطع المعنى التراثي مع المعنى الراهني إلى مستوى اللّغة، ومفهوم الإمكانية ذاته لا يمكن أن يُعقل إلا داخل منطقة ما بين المعنى المعقول والمعنى المحسوس.

1 - 5 - 3 - أفق المساءلة:

نعتبر أن النّص هو ظهور لأفق لغوي يمتد إلى أفق القارئ، وبهذا فإن حواراً على مستوى القراءة/الكتابة ينشأ بين النّص والقارئ على اعتبار أن كليهما يمتلك شروط الحياة والكينونة، ومبدأ التغاير المتضمن في نشأة هذا الحوار يجعلنا نرى مع غادمير "أن الظاهرة التأويلية تحمل في ذاتها أصالة الحوار والبنية: سؤال/جواب، وعندما يطرح النّص نفسه كموضوع للتأويل يعني أنه

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 282.
(2) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 270.

يطرح سؤالاً على المؤوّل، وأن التأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم، ففهم نص ما، هو فهم هذا السؤال وهذا ما ينتج الأفق التأويلي"[1] وبهذا المعنى فقط يصبح النّص حياً، والمُساءلة لا تعني الارتكاز على بنية النّص والمجال اللغوي الذي تدور فيه معانيه، لإعادة صياغة الإشكاليات المتضمنة والتي تحمل معنىً استباقياً، بل ولأن "الهرمينوطيقا هي بحث عن الماهية والجوهر"[2] فهي دفع للسؤال - كمفهوم تأملي لا إبستمولوجي - إلى عمق النّص للبحث عن الإجابات الممكنة والتي تتجاوز حدود الكتابة لتتحول إلى أسئلة أخرى تعيد تحرير الوعي الممكن للغة الذّات.

فلئن كان الفهم هو مقاربة لإمكانات استحالة علامات النّص المكتوبة إلى معاني وفتح اللّغة المكتوبة أو الشفاهية على هذه الإمكانات لاستيعاب المعاني والإمساك بكينونتها وماهيتها فإن المساءلة هي فعل الفتح ذاته، "فلا نفهم النّص في معناه إلا بامتلاك أفق المساءلة، الذي يشتمل بالضرورة على أجوبة أخرى ممكنة، حيث يظهر بأن منطق علوم الفكر هو منطق المساءلة"[3]، وهو منطق يعود ليَنقُض العلاقة مع حدوده ومقولاته ليتأقلم مع المجال الاستقبالي لكثافة الفهم.

1 - 5 - 4 - الذّات وتاريخ الفعل:

تنخرط التأويلية في تاريخ الذّات وجهدها من أجل فهم أقرب للعالم ومنه فهم نفسها، "ففهم وتأويل النّصوص ليسا فقط مسألة علم ولكنهما يستخرجان بوضوح من التجربة العامة التي يحدثها الإنسان في العالم"[4]، ففعل الكائن تاريخي، لأنه يتوازى مع راهنية الذّات، وليست إلا الذّات التي يمكن أن تسحب من اللّغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم أو لا تجد إمكانية استعادة معانيها المكتوبة فهي خارج تاريخ الفعل، ومنه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذّات بوجودها، ثم إن "عالم النّص هو الذي يحث القارئ، السامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النّص وتطوير ذاته بالتخيل، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم بإظهار

(1) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 393.
(2) Salanskis, op. cit, p. 6.
(3) Gadamer, "Vérité et méthode", op. cit, p. 393.
(4) Gadamer, "L'art de comprendre", op. cit, p. 11.

إمكاناته المحضة"[1]. ولأن النّص موضوع للتغاير فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى اللّغة إلا عبر إيجاد أفق للتلقي هو اعتراف للذات بتمثلاتها ليكون من مهام الهرمينوطيقا "الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعة تحت عنوان تأويل الذّات"[2]، فكل تأويل للعالم هو تأويل للذات لأنه كشف للحقول الدلالية والمنابع المغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم هو فهم تاريخي، فقط لأن للذات تاريخاً.

1 - 6 - خلاصة نقدية:

لقد تمّ في هذا الفصل تعيين المفاهيم المركزية في حقل القراءة الهرمينوطيقية وعلاقتها باللّغة، لكننا نلاحظ انحساراً لدور اللّغة الذي منحته إياه اللسانيات المعاصرة، وهذا بسبب الاستعادة التأويلية للمضامين المعنوية، وتقتصر اللّغة على حمل معنى النّص إلى أفق القارئ ثم انتظار لغة الفهم عند حدود الكلام والكتابة، ثم إن هذه التحديدات الماهوية ذات التضمين الغربي لا تخلو من الأثر الإيديولوجي والتاريخي للفكر الفلسفي الغربي، مع التحفظ من عبارة "الفلسفة هي الإيديولوجية الإثنية للغرب"[3]، لأن الجذور اليهودية - المسيحية والتضمينات الأسطورية للفكر التأويلي وعلوم الفكر عموماً تجعل من التناقض التطبيق المتعادل لمفاهيم التأويلية، إذا لم يرافقها حذر فلسفي وتعديل نظام الإشارة فيها، وهو ما سيتم في الفصول المتعلقة بالتوظيف الإجرائي للهرمينوطيقا على النّص الديني داخل ظروفه الحضارية، ومنه سنجد تحويرات المفاهيم والمضامين التأويلية للتوازي مع هدف الفكر المختلف الذي يحدده النّص الديني الإسلامي، وكذا بنيته ونظام إنتاج العلامات والرموز داخله. وتوظيف الهرمينوطيقا غير منفصل عن الوعي بحدودها، أي بإمكانية تقاطعها مع الوهم لأنه وكما لاحظ "Grisch": "بما أنه لا توجد نظرية عامة للترجمة، فإنه لا يمكن الحصول على نظرية عامة لتأويل النّصوص"[4].

---

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 300.
(2) Ricœur, "Soi-même comme un autre", op. cit, p. 345.
(3) Vincent, (descombes),"le même et l'autre, quarante cinq ans de philosophie française (1933 -1978)", Minuit, Paris, 1979, p. 161.
(4) Grisch, op. cit, p. 1842.

اللغة والتأويل
في الفكر الغربي المعاصر

يبدو أنه من غير الممكن الانزياح ولو نظرياً عن الميراث الفلسفي الغربي لأنه يؤطر الأفكار الفلسفية المعاصرة ولأن الفلسفة غربيّة المنشأ فإنه لا يمكن الانفلات من قبضة البعد الغربي فيها، وعلى هذا فإن المرور بالفكر الغربي المعاصر ورؤية اللغة والتأويل مرحلة مهمة لإنضاج النظريات اللغوية والتأويلية داخل الفكر العربي الإسلامي فتمايز الأنساق الفكرية المرتبطة بكليات اجتماعية هو تمايز حضاري فمن وجهة النظر الغربية "يستحيل التمييز بين الفلسفة والشعر والدين إذا لم نستند إلى التراث الصيني، الهندي أو العالم الإسلامي"[1] لكن الاستعادة النظرية للفلسفة الغربية المعاصرة هي حتمية تاريخية لا سبيل إلى التنصل منها دونما التقاطع معها على الأقل.

ولئن مثّلت الحداثة في بعدها الفلسفي خلاصة لاستنفاذ المخيال الأسطوري والرمزية الدينية والفنية "لإرساء قواعد للخطاب ومعايير تصبو إلى الابتعاد عن الذاتية لتأسيس القول من خلال آليتها، التي اتبعها العقل في عملية إقصائه للخيال واللامتجانس واللامعقول"[2] فقد مثّل الجهد اللغوي - منذ سوسير - تغييراً عميقاً لهدف الفكر الغربي وقراءة فلسفية متجددة لرموزه: نيتشه، ماركس وفرويد وغيرهم.

تكمن قوة اللغة في كونها الرابطة الوحيدة للتعبير عن الفكر والوجود ودليل الانتماء للعالم ومعرفته وكذا في استرجاع تعبيرية الذات "فالحداثة الفلسفية قامت على محوري انفصال: محور يربط المعرفة بالذات ومحور يربط الوجود بالسلطة، ينفصل الفكر في المحور الأول عن نظام أرسطي مسيحي للمعرفة ليعود إلى معطيات طورها أفلاطون وينفصل الفكر في المحور الثاني عن الثنائيات التي تخبط فيها العقل لإقرار المتجانس وإبعاد اللامتجانس مما أحدث فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز والإيواء"[3]، فإذا كانت اللغة مقاربة

(1) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 261.

(2) التريكي، (فتحي) والتريكي (رشيدة)، " فلسفة الحداثة"، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 76.

(3) المرجع نفسه، ص 77.

للذات والعلم في اللحظة ذاتها، وصورة العلم تنتهي عبر اللغة إلى الذات، فإن مهمة الفكر الفلسفي المعاصر أصبحت تكثيف كينونة الذات داخل روح اللغة ولكن في الوقت نفسه تخليص اللغة من الانحطاط الوجودي والتمييز الرمزي لتمثلاتها من خلال صرامة الخطاب العلمي للسانيات خصوصاً باعتبارها "منحدرة من فكرة أنه لتكوين تجريبية لا سيكولوجية يجب إعادة صياغة الأسئلة الفلسفية كأسئلة منطق"[1].

ومع أن الفكر هو تحرير للذات من خلال استعادة معاقل الفهم ومدارك الوعي من سلطة الإسقاط الطبيعي وقانونه وإطاره اللغوي ومنه "فلا مكان للحرية إلا خارج اللغة، بيْد أن اللغة البشرية لا خارج لها، إنها انغلاق ولا محيد لنا عنها إلا عن طريق المستحيل، وأو بفضل الوحدة الصوفية"[2] ومن خلال التأويل يتشكل خارج اللغة، وتندفع اللغة إلى أفق ما بعد الكتابة، بل إنها "تتغلب على جميع الاعتراضات الموجهة ضد كفايتها، وتتساوى كليتها مع كلية العقل، إلا أن للوعي التأويلي دوراً هنا في شيء ما يشكل العلاقة العامة بين اللغة والعقل، فاللغة هي لغة العقل ذاته"[3]. أي أن الوعي التأويلي أعاد صياغة الإشكالية اللغوية لا كسؤال منطق بل كسؤال فكر، أي أن الفهم لم يعد يتعلق بالصدق والقول، بل بالمعنى والوجود.

2 - 1 - مقاربات اللغة:

نعتبر اللغة ظاهرة إنسانية بما أنها منذ التعريف الأرسطي للإنسان ماهية وجوهر في تعيينه، وانبناء اللغة هو الضمان الأساسي لوجود الحقيقة، ومع أنها تنوب عن العالم في تعبيريته من خلال ترميزه، فإن الرمز هو الاختراق المتعدد الأبعاد لوضعية الفهم، لذا أصبح ضرورياً فهم اللغة لفهم العالم، "فإذا كانت اللغة ليست لذاتها ولكن لعالم تفتحه وتكشفه، فتأويل اللغة - إذن - لا يختلف عن تأويل العالم"[4]. وللانتقال من معرفة العالم إلى فهمه وتحويله، يجب

---

(1) Rorty, op. cit, P288.

(2) بارط، المرجع السابق، ص 13.

(3) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 424.

(4) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 304.

المرور بفهم اللغة التي "لا توجد بها إلا التباينات"(1)، حسب سويسير، ولكن ليس اللغة باعتبارها "لا تحتوي لا على أفكار ولا على أصوات توجد مسبقاً في النسق اللساني، واقتصارها على تباينات مفاهيمية وفونية ناتجة عن هذا النسق"(2)، بل اللغة باعتبارها مجالاً للتمثّلات لا للتصورات، لهذا فاللغة تتخذ الرمز مثالاً عن هيئة المفهوم المتكاثفة عن العالم الذي يتوحد في صورته ويختلف ويتعدد في مثاله.

والمقاربات الفلسفية للغة مبنية على هذا الاعتبار، وكذا اعتبار تعبيرية اللغة هي تعبيرية الإنسان ذاته، فالتمثل هو سحب للذات من تحت لغة العالم، ثم العودة إلى سحب اللغة من صورة العالم إلى الذات، وبهذا ستكون المقاربات الفلسفية للغة بما هي صورة وتمثل.

2 - 1 - 1 - المقاربة الفينومينولوجية:

تسعى اللغة إلى فتح العالم الذي يحمل كل روابط الانتماء وغلقه على مستوى الكتابة حتى يستجمع هذا العالم معناه ثم تضمين هذا المعنى حقيقة ما، فالمعنى الذي تدفعه اللغة عبر تعبيريتها هو معنى حاضر بنفسه، يتمظهر ليقول شيئاً ما، هذا الشيء الكامن يقوله صمت اللغة، وفي صمتها تلتحم الظاهرة بنفسها "فمن وجهة النظر الفينومينولوجية تؤخذ اللغة كعلاقة حية مع نفسها، أو مع الآخرين، ليس كأداة أو وسيلة، ولكن كتمظهر للوجود الداخلي وللرابطة النفسية التي توحدنا مع العالم ومع أنفسنا"(3). وبهذا فهي تمثل الرموز الوجودية لعالم الذات، والوجود هو الحالة الظاهراتية التي يتقاطع فيها الوعي مع التمثلات الأولى لفعل الفهم اللحظي للذات.

فمباشرية الكلام تؤسس لحضور الحياة، وبهذا "يؤخذ اللسان أنطولوجياً كتعبير أصيل، كحضور وتمظهر"(4)، وفي هذا المعنى يمكننا طرح الإشكال التالي: هل تكفي اللغة نفسها بنفسها؟

---

(1) Mounin, (Georges), "Saussure, F", Edit: Seghers, Paris, 1968, p. 126.

(2) Mounin, (Georges), "Saussure", op. cit, p. 127.

(3) Jacob (André), "introduction à la philosophie de langage", Gallimard, Paris, 1976, p. 85.

(4) Ibid, p. 101.

ولأن الإشكال يخدم مسألة الفهم والتأويل، فإن الظواهرية تمنح اللغة هذه الكفاية من خلال الحضور المتجذر للمعنى داخل الوجود، ولأنه - حسب هوسرل - "لا يوجد الموضوع خارج المعرفة والوعي"(1).

فكل فهم للغة هو فهم للذات، لأنه ومنذ الفينومينولوجيا، لا تمايز بينهما حسب فعل الفهم ذاته ليس كعملية نفسية ولكن كوعي بالوجود وفعل استحضاره.

العالم الذي تفتحه اللغة يحضر بذاته دون أن يتوسل باستدلال على نظام إحالاته، ولا يبرهن على أنه حقيقة بل يعبّر عن وجوده، وهكذا تتوحد العلامات بدءاً بالكلام، وانتهاء بالصمت، ويبدأ المعنى عندما يبدأ الصمت، لذا "تتجذر فينومينولوجيا اللغة داخل فلسفة الصمت التي تجعل التعبير الخلاق متميزاً من خلال اللغة الضمنية"(2).

ومن خلال الجهد الفينومينولوجي يتم اختزال مراتب الكتابة إلى تأمل مرتبة الوجود، وتعليق عمل الإحالة لاختراق حالة اللغة عبر نشاطها أي عبر تجربتها في شكلها الكلي والشامل، وهنا يتم تعليق الوسائط أيضاً، أي عبر نسيان راهنية الرمز دون اللجوء إلى استراتيجية لفكّه، بل إن العمل الفينومينولوجي يقوم بتعليق لحظة فعل اللغة ليجعل من ظاهرة التواصل أو المعنى ممكنة.

يبدو أنه بدون قدر من الفهم الفينومينولوجي لسلوك اللغة، فإن حالة اليقين الدنيا المؤسسة لظاهرة الحقيقة منذ الكوجيتو الديكارتي، تنمحي في شكيَّة التصاعد الإبستمولوجي للدلالة، ولهذا يكون الاستحضار الفينومينولوجي لمفهوم الدلالة باعتبارها نموذج الاتجاه نحو العالم، "وإذا كانت الأشياء تظهر بنفسها، ولا تحتاج إلى لوغوس، كما يرى أرسطو"(3)، فإن اللغة التي تعيد ترتيب وتمثل هذه الأشياء حسب نسقها، لا يمكن أن تعيد تفكيك دلالاتها، لأن شرط الحقيقة يفترض وحدة الدلالة في ذاتها لتتمكن من الظهور والحضور من أجل الكتابة، ثم الاختفاء والانمحاء من أجل الفهم.

إن ظاهرة الدلالة تتعلق بفعل الوعي، لكي تكون الدلالة قابلة للاسترجاع اللغوي، يجب أن يكون فعل الوعي غير منقسم على ذاته، ومنه يكون فهم

(1) Husserl, op. cit, p. 68.
(2) Jacob, op. cit, p. 29.
(3) Ducat, "le langage", op. cit, p. 13.

الدلالة هو التواجد داخلها، أي نقل أبعاد الكائن المنتشرة بفعل الوعي إلى مثال الدلالة المستقل عن المكان والزمان، لأن "العلامة اللسانية ليست بحاجة أن تكون واقعاً محسوساً لكي تكون حاملة للدلالة"[1].

2 - 1 - 2 - المقاربة الأنطولوجية:

إن العالم الذي تؤطره اللغة، القابل للدلالة، يحتاج إلى تأسيس لحقيقته، حينما تتنازل اللغة عن ماهيتها لتكون "بيت حقيقة الوجود"[2]، وعبر هذه الحقيقة يتم إدراج ماهية الكائن ضمن القواعد الأولى في تراتبية الوجود. حيث التوظيفات الدلالية للمعنى والإشارة والرمز تأخذ شكلها في الوجود. لأن "اللغة تتجه نحو عمق أشكالها الدلالية، عندما تمارس وظائفها في التمظهر والتراتب داخل ميدان الكائن"[3]، أي أنها تعبّر لأنها تحضر، وتحمل وجود حقيقة ما.

ويخص هيدغر "الوجود - هنا" بكثافة المعنى "فالوجود هنا هو وحده الذي له إمكانية أن يكون مخصوصاً بمعنى"[4]. فكل فهم للمعنى يرتبط بفهم استباقي لحضوره في العالم أي لشكل تواجده وإحالة الوجود له، وفهم الحضور بصفته "الوجود - هنا، مستبق بدوره بمعنى كائن في البدء. وهكذا يصبح الفهم - مع هيدغر - ذو بنية دائرية لكي لا يترك مجالاً للأشكال الميتافيزيقية لتلتصق بالخط الذي يعطي رابطة الانتماء بين المعنى والوجود، إنه الفهم الذي يدافع بحزم عن راهنيته ضد الأصول الميتافيزيقية التي تتجذر داخل اللغة وتحتمي بكثافتها وازدواجية معانيها.

فالتواجد في العالم يفترض تعايناً لمعنى ما، "فوحده الوجود - هنا له معنى، ونعتبر كل كائن ليس من نمط "الوجود - هنا" كغريب عن المعنى، كاللامعنى، وهذا "اللامعنى" لا يتضمن أي حكم بالقيمة ولكنه يريد التعبير عن تعيين أنطولوجي، ووحده هذا اللامعنى يمكن أن يكون ضداً للمعنى"[5]، فاللامعنى ما هو إلا حالة اللاتعين داخل الوجود - هنا، مع اختراق هذه الحالة

(1) Ibid, p. 25.
(2) Heidegger, op. cit, p. 43.
(3) Jacob, op. cit, p. 102.
(4) Ibid, p. 102.
(5) Rey, op. cit, p. 281.

لمجال اللغة وتمظهرها بدوال ليست لها الإمكانية للبرهنة على إحالاتها ولا على إيجاد تأسيسات أنطولوجية لمعانيها.

إن كل علامة هي إحالة إلى وجود ما، والإحالة هي "وجود من أجل" ما تحيل إليه "فالعلامة التي لم تنجح بعد في التحرر من الشيء الذي تدل عليه، ينفذ استعمالها بشكل كامل في "الوجود من أجل" الشيء المدلول عليه، حيث لا يمكن أن تكون فكرة العلامة خالصة من أجل ذاتها"[1]، أي أن الإحالة هي الوضع الذي بفضله توجد العلامة وتكون قابلة للفهم، فهي "تجهز الأنطولوجيا العميقة للعلامة"[2]، ويتحقق انتشار اللوغوس من خلال هذه الجاهزية، وهذا الانتشار هو ما يجعل الوعي قابلاً لأن يفكر بصواتة، ويكتب ويقرأ، "فلوغوس الوجود الفكر المستجيب لصوت الوجود كما يقول هيدغر، هو المصدر الأول والأخير للعلامة وللفرق بين الدال والمدلول (...) ومفردة "الوجود" نفسها، أو المفردات التي تدل عليها في مختلف اللغات، ستمثل مع مفردات أخرى "كلمة أصلية" الكلمة المتعالية التي تضمن إمكان كون جميع الكلمات الأخرى كلمات"[3].

وبهذا اتجه الفكر الفلسفي الغربي إلى البحث عن البنية الأنطولوجية للغة، لكي يستطيع إنشاء لغة جديدة للفلسفة على أنقاض التقويض الهيدغري والحفر الفوكوي والنيتشوي والتفكيك الدريدي، لأنه ومن خلال اللغة فقط يمكن إنشاء فكر جديد، "والميتافيزيقا الغربية، بما هي تحديد لمعنى الوجود في حقل الحضور إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معين"[4]، فظهر أن اللغة هي التي تنشئ التعالي داخل الوعي، وتعين نمط الوجود واتجاه الحقيقة، وتمكّن من استعادة كل هاته الأبعاد إلى فهم الذات.

فالمعنى يجد وحدته - بالتالي وحدة الكلمة ووجودها - في شكل اللوغوس، وهنا يمكن اعتبار اللوغوس إصباغاً للغة على الوجود، ليجد المعنى هيئة تاريخية داخل نظام العقل، ليتحول إلى وجود ثابت، يؤدي مجاوزة حدّه إلى فقدان الحقيقة.

---

(1) Rey, op. cit, p. 277.

(2) Ibid, p. 278.

(3) دريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص 12.

(4) المرجع نفسه، ص 125.

2 - 1 - 3 - المقاربات النظرية:

منذ الجهد السوسيري الذي رفع اللغة إلى مستوى العلم، أي اعتبارها ظاهرة قابلة لأن تكون موضوعاً للدراسة النظرية، حيث "اللغة هي النسق الذي لا يعرف إلا نظامه الخاص"[1]، هذا النسق القابل للتفكيك والتحليل لأنه شكل، وبهذا يغدو - مع شومسكي "اللسان الإنساني نحوياً، لأن كل خطاب هو فعل للتكلم مزوّد بتنظيم داخلي وبانسجام بنيوي"[2]، ومن خلال تجريد بنيات اللغة العميقة وتحديد مجمل العلاقات والوظائف فيما بينها، داخل مجال موضوعي أي بعزل نشاط اللغة في توليد الدلالة وتمثيل العلامة وتوجيه المعنى عن الانتماء الزماني والذاتي لما هو خارج اللغة ذاتها، "فاللغة كأي موضوع للعلم، لا يجب أن تكون مفككة إلى عناصر فقط ولكن أن تكون معادة البناء حسب مجموع حركيتها"[3]، وباعتبار نحوها منطقاً يحتمل قيم الصدق والكذب وباعتبار روح اللغة أي "المعنى كأثر للبنية"[4].

2 - 1 - 3 - 1 - المقاربة اللسانية:

حينما تنجز اللغة قصودها تكون قد بدأت في إظهار إنجازيتها كاستقلال عن كل ما يمكن أن يتلقى قصودها، أي أنها تصل عند حدّ القصد ثم تعود دون أن تفكر إلى الأشكال الابتدائية، إن اللغة "تعبّر" عن الفكر لكنها لا تفكر، "فكل لغة تتمظهر مباشرة كنسق من العلامات، يعني كنسق من وحدات التعبير التي تتضمن محتوى (معنى)"[5]، هذه الوحدات التعبيرية تنتظم داخل نسق وفق قانون لا يمكن فهم أصوله وإنما يدرك كنشاط إنتاجي.

مهمة اللسانيات كعلم هي اختراق الكثافة المعنوية التي تتأسس بعد انتهاء العبارة من بناء عناصرها، والبحث عن العلاقات والوظائف والمجالات الشرطية التي تحكم الروابط الموضوعة بين الحروف والأصوات وبين الكلمات والعبارة، وبين العبارة والنص...، وإعادة صياغة أسئلة اللغة كأسئلة منطق، وهذا ينبني على

---

(1) Mounin, "Saussure", op. cit, p. 121.
(2) Chomsky, "le langage et la pensée", op. cit, p. 103.
(3) Jacob, op. cit, p. 89.
(4) Ibid, p. 260.
(5) Hjelmslev, op. cit, p. 55.

إمكانية تفتيت اللغة إلى عناصرها الذرية الدقيقة ومنه يمكن مطابقة قوانين اللغة مع قوانين العلوم الدقيقة.

فاللسانيات تفترض بنية عميقة وفطرية للغة، هذه البنية، زيادة على كونها منتجة للدلالة وموجهة للإشارة ومؤطرة للرمز، فهي فرضية "معقولة" ومن خلال هذه البنية يتم إنشاء جميع أشكال النحو وعلاقاته الداخلية ووظائف البنى الإنشائية، وكل ذلك يتم بتناسب عكسي مع الكثافة المعنوية.

إن البنيوية تقدم الإمكانات الإبستمولوجية لقيام اللغة، من خلال موضعة انتماءات قصود اللغة إلى العالم، فالبنيوية قائمة على التفقير من المعنى كشرط لبلوغ المستوى المنطقي وعلى استبعاد الذات كحامل للدلالة أو كمنشئ لها كشرط لإمكان الانحصار داخل حدود السياج الوصفي التصنيفي، وكسبيل إلى تعيين اللغة كظاهرة علمية قابلة للتفكك، عند "لحظة لسانية والتي تسمح لنا باكتشاف نظام عميق تحت التفكك الظاهر"[1]، فارتباط اللسانيات بالبنيوية يقدم وصفاً علمياً للبنى الذرية لإنشائية اللغة.

ومع اعتبار اللسان كتجربة بشرية تماثل الوظائف الحيوية الأخرى غير أنه يجانب البواعث النفسية، ويعتبر شومسكي "أن اللسان الإنساني "نحويّ" لأن كل خطاب كفعل للتكلم، مزوّد بنسق داخلي، ببنية، وبانسجام، (...)، لذا فمن الخطأ الاعتقاد بأن استعمال اللسان الإنساني يتشكل من خلال الإرادة أو فعل الحصول على المعلومة"[2]، أي أن الذات ليست على علاقة بتشكيل اللسان، فهي لا تحمل البنية المنطقية التي تظهر على جاهزية اللغة ومباشريتها، ولهذا فإن "هدف اللسانيات ليس وصف أكبر عدد ممكن من أفعال الكلام، وهو ما قام به فقهاء اللغة للأجيال السابقة، حيث بحثوا في الأشكال الفردية والأسلوبية لنصوص المؤلفين المختلفة، وإنما هدفها هو أن تكون علماً للغة، يصف ويثبت بطريقة منسجمة الثوابت النسقية للغة أو للغات كثيرة"[3] فهناك مجرى منطقي تحت ظاهرية النص هو الذي يجعله متماسكاً عضوياً، داخل الكلمة، العبارة والنص في شموليته.

---

(1) Arkoun, (Mohamed), "lectures du coran", Edit: Maisonneuve et Larousse, Paris, 1982, p. 5.

(2) Chomsky, op. cit, pp. 103-105.

(3) Berkle, (Herbert E), "Sémantique", Edit: Armand Colin, Paris, 1974, p. 42.

وإذ يختص علم الدلالة بالكشف عن الشروط النحوية والنسقية لتوليد الدلالة وكذا البحث عن المجال المنطقي لقصدية المعنى وجهويته. "فالعمل السميولوجي يحمل على التوظيف النصي للدلالة وليس على العلاقة التي يمكن أن يشكلها النص مع مرجع خارجي (...)، فالمعنى يعتبر كأثر ونتيجة مستخلصة من لعبة العلاقات بين عناصر دلالية، فهو داخل النص حيث يتشكل من خلال "كيف؟"[1] وبهذا المعنى فالدلالة ليست وليدة حركة نحوية واختلاف داخلي لعناصر النص، وهو ما يشكل لعبة محايثة للغة، والمهمة السيميوطيقية تكون وصف لعبة الاختلاف والتحليل المحايث لفعل التدليل للعبارة.

ويصف التحليل السيميوطيقي "أهم المستويات التي تنظم الإكراهات التي يخضع لها إنتاج المعنى، وتسمح لنا بمعرفة مكوناتها وعلاقاتها مع بعضها، والتعرف على النظام الذي يستطيع توليد الدلالة:

1 - **المستوى السطحي**: يتكون من عنصرين:

أ - **المكون السردي**: ينظم توالي وتسلسل الحالات والتحولات.

ب - **المستوى الخطابي**: ينظم تسلسل المجازات وآثار المعنى داخل النص.

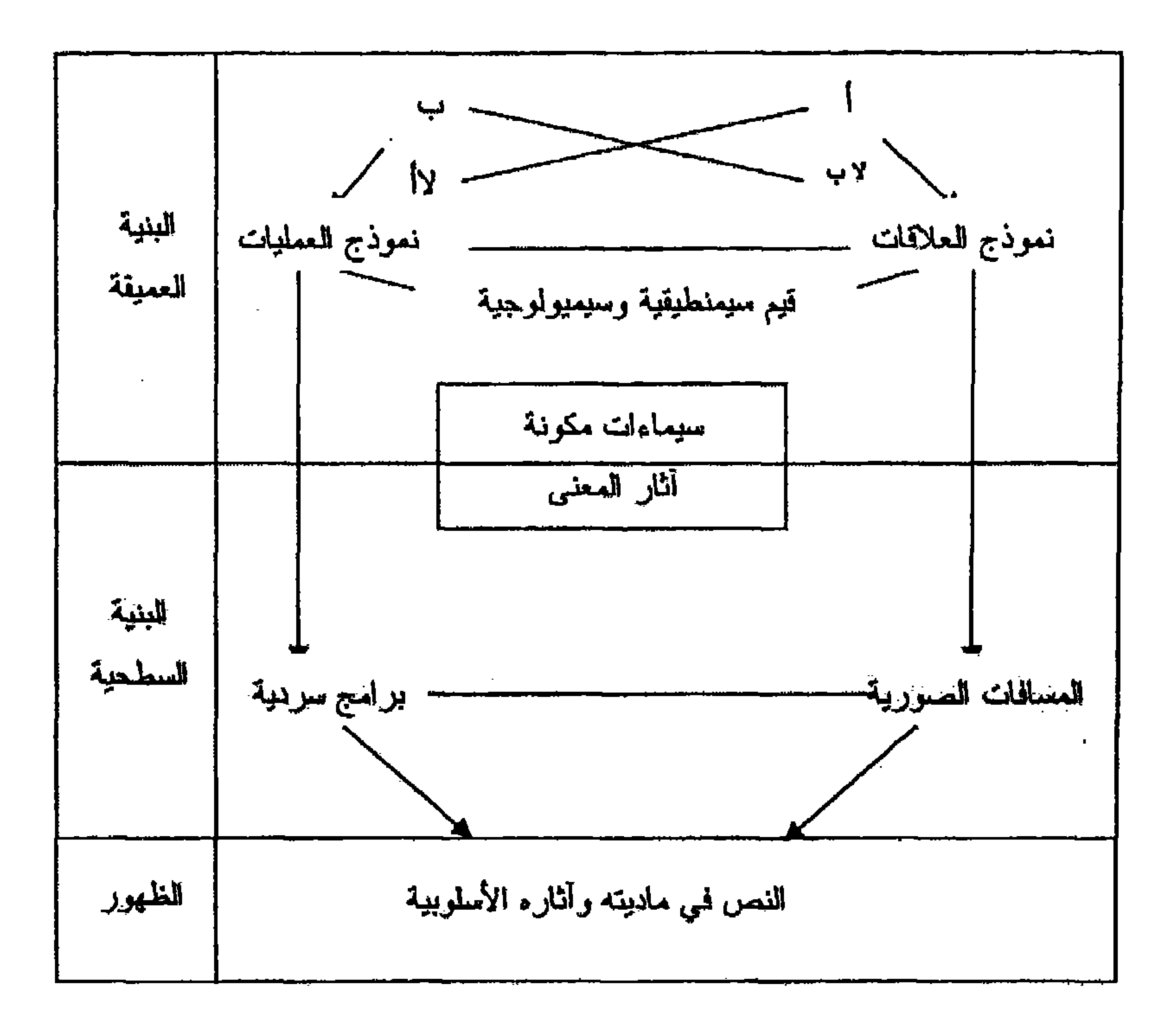
2 - **المستوى العميق**: يتكون من عنصرين:

أ - شبكة من العلاقات التي تقوم بتصنيف قيم المعنى حسب العلاقات التي تتضمنها.

ب - نظام العمليات التي ينظم العبور من قيمة إلى أخرى"[2].

العلاقة إذن ليست مستقلة عن الدال في ماديته، بل هي نتيجة اختلاف داخل بنيته، فتغييرها أو استمرارية توليدها يتبع خط الاختلاف، لأن "الدلالة ليست ممكنة إلا على قاعدة الاختلافات"[3] ويمكن رسم مخطط لتوليد الدلالة داخل النص بالشكل التالي[4]:

(1) Groupe d'entrevernes, op. cit, p. 62.
(2) Groupe d'entrevernes, op. cit, p. 9.
(3) Ibid, p. 129.
(4) Ibid, p. 144.



إن هذا التحليل الدلالي ينبني على "فرضية الحقول الدلالية: أي وجود خط مشترك بين وحدات كثيرة، هذا الخط هو ما يسميه "lounsbury"، بدلالة القاعدة النموذجية"(1). من خلال البحث داخل مجال الاختلاف عن جزئيات دلالية مشتركة.

تجتهد النظرية اللغوية في البحث عن سلوك اللغة الذي يناسب مواقع حفظ المعنى، أي عن تلك العلاقة التي بين اللغة وذاتها، "وتعتبر النظرية اللغوية نسقاً من المبادئ والقواعد النحوية التي تربط بين الصورة الصوتية والصورة الدلالية (أو المنطقية)، وبهذا يكون المشكل هو معرفة طريقة إسقاط المعاني فيما يقابلها من صور صوتية، فإنه على النظرية أن ترصد كيفية "امتلاء" الأصوات بالدلالات"(2).

فالمستوى النظري للغة يحمل الدلالة والمعنى إلى علاقة التمثيل الذهني البشري مع ما ينتج عن هذا التمثيل من أصوات ودلالات، إذ لم يكن مطروحاً

(1) Germain, (Claude), "la sémantique fonctionnelle", Edit: P.U.F, Paris, 1981, p. 136.

(2) جحفة، (عبد المجيد)، "مدخل إلى الدلالة الحديثة"، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2000، ص 90.

سؤال اللغة: هل ما أتكلمه هو ما أريده وأفكر فيه؟ أو بالطرح الدريدي للإشكال "هل إن علماً حديثاً للغة، أي علماً للدلالة يدمّر وحدة الكلمة ويقطع مع عدم اختزاليتها المزعومة، سيظل مرتبطاً بما يسمى عادة بـ "اللغة"[1]. ولئن كان هذا العلم مرتبطاً بهيمنة اللغة، بصواتة الكلمة وتركيب العبارة ونسقية النحو ووحدة الدال والمدلول، إلا أنه يبقى ضرورياً بالنسبة لكل إنتاج نظري حول اللغة، الاقتراب المنهجي من حركة توليد المعنى والقبض على الدلالة ومكانها، لهذا فإن "المحاور التي يجب أن تتطرق إليها نظرية المعنى هي:

أ - إقامة رصد دقيق ومتطور للخصائص والعلاقات الدلالية الخاصة بلغة من اللغات.

ب - الكشف عن جوهر "المعنى" الذي ترتكز عليه التجليات الخاصة في اللغات وذلك بالتركيز على المبادئ العامة، فعلى النظرية أن تربط أكبر عدد من الظواهر الدلالية بقوانين خاصة تكوّن مجموعة منسقة تحكمها مبادئ عامة تنسحب على كل اللغات"[2].

وإذا كانت السيميولوجيا "بوصفها أورغانونا أو نظاماً للدلالة، تعتبر نشاط اللغة، كـ "إشارة" للتواصل أو - أكثر اتساعاً - كعلامة"[3]، فاللغة هي إنتاج اجتماعي لأنها ترتبط وظيفياً بالأنشطة الفعلية للإنسان التي لا يمكن أن تتعين إلا باعتبارها تواصلاً سواء مع الذات أو مع الآخرين وليس هذا التعيين اختيارياً حينما يمتلأ بعناصر اللغة، لأن اللغة حينما تشير لتحقيق التواصل ترتبط فورياً بصورة العالم الذي لا يملك تعديلها إلا على مستوى الدوال.

2 - 1 - 3 - 2 - المقاربة النفسية:

إذا أمكننا وصل فعل التذايت مع فعل التكلم، في لحظة لسانية، فإن اللغة تنسحب من موقعها كصورة خالصة لنهاية الفكرة لتعود إلى نشاطها كتعبير عن الصلة بين الإرادة والصوت، وبين فعل التغاير للنفس وحالات الوجود المكتوب. "فكل ما نستحضره هو تجلّ ظاهرتي لأنفسنا، فالإنسان كائن مفكر، إذن هو

---

(1) دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص 12.

(2) جحفة، المرجع السابق، ص 17.

(3) Rey, op. cit, p. 292.

علامة لسانية، إنه كلمة"[1].

ومنذ فرويد، وإضافة إلى التحليل النفسي للكاتب نفسه، حملت اللغة ذاتها إلى مستوى الاستقلالية النفسانية لتمثلاتها، والامتلاء الدلالي لعمليات الفكر التي تتوزع على مناطق الرغبة والإرادة، وتنفصل القصود ذات المنشأ النفسي العميق عن الدوال الحاملة للدلالات بشكل يستدعي التحليل النفسي سابقاً على التحليل اللغوي، ويتجلى هذا الانفصال من خلال ظاهرة الحلم إذ "يتقيد الحلم وتمثلاته في منطقة لغوية، كمكان للدلالات المركبة، وندعو الرمز هذه المنطقة: منطقة المعنى المزدوج"[2].

فإذا كان الرمز يمثل هيمنة الشكل اللغوي على الفهم كفعل للذات، فإن التمفصل والازدواجية داخل صورة الرمز ذات نشاط نفسي من خلال انقسام القصد الإرادي واتجاه الرغبة على ذاتيتهما ليتموضع القصد داخل هيئة الدلالة المستعادة في أشكال رمزية مختلفة ويصطبغ التعبير عنه بصبغة الكلام المباشر، حيث "تستخدم الأحلام رموزاً لفظية لا حدّ لها، ومن المحتمل أنها تنشأ من المراحل الأولى لنمو الكلام"[3]، وهنا نعتبر منذ فرويد، الحلم الصورة التعبيرية المغايرة للكلام والتي تسمح لنا بالتعرف على البنية البسيطة والعميقة في الوقت نفسه لنموذج اللغة، إذ نحاول فك المفارقة بين منطقية اللغة - الكلام ولا منطقية اللغة - اللاشعور، حيث " "قوانين المنطق لا نفوذ لها في اللاشعور، الذي يمكن أن يسمى بمملكة اللامنطق"[4]، من خلال مقاربة الحلم، تغدو اللغة حلماً آخر، رموزه تتجه إلى الخارج وإلى الداخل، وتحلّ المقاربة النفسية جزءاً من إشكالية تواجد اللغة بوجه مخصوص، إذ يمكن أن نفهم وعلى وجه محدود أن اللغة بما هي عليه من نحو وعلاقات ووظائف، أنها مواضعة نفسية، وعلاقات الترابط الوظائفي بين عناصر اللغة هي علاقات نفسية إذ لا أصل مبرهناً للنحو والمنطق، الصوت، الكلام واللسان إنها موافقات نفسية لتعبيرية الذات، وحينما

(1) Peirce, op. cit, p. 248.

(2) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 17.

(3) فرويد، (سيجمند)، "معالم التحليل النفسي"، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 76.

(4) المرجع نفسه، ص 79.

نعتبر اللاشعور كجزء من الذات، فهو مجال آخر لتعبيرية الذات حيث لا يجد نحواً خاصاً ولا منطقاً لكلمات تعبيريته فتعبيريته مفارقة لتعبيرية اللغة المرتبطة بالواقع "فليس في اللاشعور فصل بين الأضداد، بل إنها تعمل فيه كأنها مترادفات، وقد ينشأ توفيق بينها لا يكون له معنى"[1] هذه الملاحظة ستطرح إشكالاً على مستوى نظرية المعنى، إذْ ما هو اللامعنى؟ إذا كان هذا اللامعنى يجد تعبيره في اللغة، فهل اللامعنى هو اللانحو، أو اللامنطق أو اللامفهوم؟ وهكذا لا يمكن إسناد المعنى وتأسيسه إلا على أرضية نفسية.

"وقد وجد بعض علماء اللغة أن هذه الظاهرة نفسها موجودة في اللغات القديمة، فوجدوا أن الأضداد مثل (قوي - ضعيف)، (ضوء - ظلام)، (مرتفع - منخفض) كان يعبّر عنها في أول الأمر بكلمات واحدة، ثم نشأ بعد ذلك من الكلمة الأولى كلمتان مختلفتان للتمييز بين المعنيين، ولا تزال بقايا ذلك في اللاتينية المتقدمة مثل كلمة Altus: (ومعناها "مرتفع" و"عميق")، Sacer: (معناها "مقدس" و"ملعون")"[2]، ومنه فإن فعل اللسان البشري مسبوق بالإحالة النفسية قبل الصواتة المنطقية، وبهذا فإن اللاشعور ينتج المعنى انطلاقاً من اللامعنى.

2 - 1 - 4 - المقاربة الهرمينوطيقية:

لئن كانت المقاربة النفسية تكشف عن التأسيسات النفسية لفعل تشكل اللغة بالتالي التخفيف من حدة طرح مفارقة الرمز الموحّد على مستوى الدال المزدوج، وعلى مستوى المدلول المنخور الدلالة والمعنى المسبوق باللامعنى وتكاثف العلامة إلى حدة التعالي الميتافيزقي، حيث الاستعادة النفسية للعلامة جزء من الكشف عن تاريخية فهم الفعل المتعالي، لكن وكما أشار غادمير، فإن "اللغة ما إن تُكتب فإنها تكتسب ملَكة الانفصال عن فعل تشكلها، إذ إنه في شكل المكتوب، يكون كل ما هو منقول مزامناً لأي حاضر"[3] إن ملَكة الانفصال تلك هي مجال لتحويل هدف الفكر إذ إن "مزامنة أي حاضر" عكس ما تسميه

(1) فرويد، المرجع السابق، ص 80.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 412.

اللسانيات البنيوية بتزامنية اللغة أو تعاقبيتها المدموجتين في سكونية اللغة ذاتها كظاهرة علمية، هو ما سيجعل من اللغة علامة حية وبدلاً من فعل التشكل كمجال للدراسة اللسانية العلمية ينتقل الفكر إلى روح المعاني كمجال للفهم المتجذر داخل اللغة ذاتها، وهو ما ندعوه بالاقتراب الهرمينوطيقي للغة، حيث إن اللغة ليست موضوعاً، وإنما كينونة منتشرة بشكل دوراني على هيولى الوعي، وقبل أن تباشر الهرمينوطيقا مهمة الفهم الأساسية تراجع لغة الفهم ذاتها، لتدخل في حلقة بين الفهم ولغة الفهم كي تتخلص بواسطة الشك المنتقل من "الشيء" المؤسس منذ الكوجيتو الديكارتي - إلى الشك في الوعي، لتتخلص صلابة الإبستمولوجيا في أبعاد جديدة للواقعية وتمثلاتها، "فالهرمينوطيقا، في ناحيتها النصية، لا تهتم بالعلاقة الحوارية بين الكاتب والقارئ، ولا بقرار سامع الكلام، ولكن بعالم النص حيث يُنمذَج فهم الذات"(1).

فالمقاربة الهرمينوطيقية للغة هي محاولة الكشف عن اللعبة الداخلية لها أو نموذجها النصي، لعبة الظهور والاختفاء، المساءلة، والترميز. فتأويل الرمز ما هو إلا فك للعقد التي تشكلها علاقات سيميولوجية وسيمنطيقية وتفترضها وحدة النص العضوية، وتستدعيها تقاطعات دلالية كثيرة لتوليد معنى مكتمل وقابل للفهم والكتابة الثانية (أو القراءة).

وإذا كان علم اللغة بتفرعاته قد تمكّن من فهم دقيق لأفعال تشكل اللغة ومن ثم القبض على منهجية تفكيكها وفهمها وتأويلها، إلا أنه وَجَّه نشاط الوعي نحو الطبيعة المنتهية عند حدود البنى الذرية للغة، وهذا بدوره يرسم حدوداً للوعي، إن الهرمينوطيقا تتجه إلى الذات لاستعادة المواقع المتجددة للوعي وأفعاله غير المنتهية من خلال الكينونة المستمرة للرمز. فكل قراءة للغة هي قراءة للذات.

وبدلاً من تخريب النص بالنخر الميتودولوجي للنظرية العلمية، فإن الهرمينوطيقا تنتظر عند أفق السؤال ما يقوله النص عن شيء ما، وهذا يمنح اللغة فرصة استفراغ حمولتها من كثافة الوجود المختفي خلف عتامة المسافة، إذ إن "الرمزية المنطقية فارغة، في حين أن الرمزية الهرمينوطيقية ممتلئة"(2).

وتعتبر الهرمينوطيقا اللغة حياة خاصة مُبعَدة بفعل المسافة التي تخلقها

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 304.
(2) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 60.

محدوديتنا المتجلية في نشاط اللغة كحدّ أقصى لما يمكن أن نختزله للتعبير عن وجودنا، فهي إذن الإمكانية الأخيرة لفهم العالم والذات معاً، إذ لا يشكل توسط الرموز عائقاً وإنما إمكانات إضافية للفهم.

وعليه فالهرمينوطيقا تقوم على استراتيجية تنفلت من المنهجية، إذ تقوم باستدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال رمزيته داخل عالم اللغة، فالوهم يحصل من الاطمئنان إلى حماية المنهج الذي يقفز فوق الكينونة الأصلية لموضوع المعرفة وللكائن العارف.

2 – 2 – التيارات التأويلية:

مع أن التأويلية الغربية المعاصرة تضع من بين مهامها تغيير هدف الفكر، الذي أفرغت البنيوية لغته من معانيها لكي تتمكن من القبض على البنية والنسق، وأخفقت الفينومينولوجيا في التوصل إلى شفافية كاملة له، وتصلبت أسسه بفعل التطبيق الصارم للإبستمولوجيا، إلا أنها – أي التأويلية الغربية – تحددت بشكل يصل إلى المثالية الألمانية في اللغة التي يشير إليها عنوان مؤلف غادمير "الحقيقة والمنهج"، وتَدخُّل التراث المنهجي للبنيوية والتراث المثالي الأفلاطوني – الهيغلي في انقسام التأويلية الهادفة إلى تجميع المعنى وإحيائه، إلى تيارات تختلف باختلاف مصادرها التراثية وأدوات الكتابة لديها.

2 – 2 – 1 – جذور التأويلية الغربية:

يكشف التراث الفلسفي الغربي عن مصادره التاريخية ليتمكن من تجديد نشاطه المعرفي من خلال المشاريع التي تتقاطع في هذه المصادر (اليونانية)، ويمكن "أن نميز في الفكر الغربي أصلين للهرمينوطيقا: فصل: "Peri Hermenias" في "أورغانون" أرسطو والتفسير الإنجيلي"[1]. وإذا كانت كلمة

(1) أنظر مقالاتنا التالية حول موضوع الهرمينوطيقا:

- عمارة الناصر، "الهرمينوطيقا والفكر المعاصر"، مجلة أوراق فلسفية، (صدر في شكل مؤلف جماعي)، العدد 10، القاهرة، 2004.
- عمارة الناصر، "الهرمينوطيقا: مقاربات المفهوم"، مجلة الكلمة، العدد 41، بيروت، لبنان، 2004.
- عمارة الناصر، "حجاجية التأويل الفلسفي"، مجلة الكلمة، العدد 44، بيروت، لبنان، 2004.

"Hermenia" في "Peri Hermenia = de l'interprétation" بالمعنى الكامل هي دلالة الجملة، فهي بالمعنى الأقوى عند المنطقي، الجملة القابلة للصدق أو الكذب"[1]. فالهرميني الأرسطي هو فهم لمنطق العبارة إذ "إن قول شيء ما عن شيء ما أي التأويل، لا يهم أرسطو إلا لكونه مكان للصدق والكذب"[2].

- ونجد جذراً آخر للكلمة من خلال "ملاحظة أرفون (H. Arvon)، أن الهرمينوطيقا "Herméneutique" مأخوذة من كلمة هرمس = Hermès، الذي هو في الميثولوجيا اليونانية، الوسيط بين الآلهة والبشر، فالهرمينوطيقا هي علم التأويل"[3]، وهذا الجذر يمكن أن يساهم في فهم العمل التأويلي حينما يتعلق بفهم النص الديني وتوسط الرموز الدينية، كما أن "كلمة Hermeneutik تعطى في اللغة الألمانية لتحديد مادة علمية دقيقة لمفهوم التأويل "Auslegung""[4]، والتوظيف العلمي للكلمة ظلّ مشتركاً في الثقافات الغربية بتقاسم مادة الفيلولوجيا وآلية التفسير، وينبثق الجذر الثاني عن "تراث تفسير الإنجيل، حيث الهرمينوطيقا بهذا المعنى، هي علم قواعد التفسير"[5] فاعتبار الإنجيل كتابة "Ecriture" مقدسة قابلة للنقد الفيلولوجي والتفكيك الفلسفي وبالتالي قابلة الاختراق التقديس فيها من خلال إعادة الكتابة الإنسانية، بالترجمة أو التفسير، إذ كل قراءة هي تأويل إنساني يختلف عن النص المكتوب ويرتبط بالفعل التاريخي الراهن لعملية الفهم.

و"تتحدث العصور الوسطى عن تأويل طبيعي (interprétation natural) باللجوء إلى استعارة كتاب الطبيعة، هذه الاستعارة تظهر توسعاً ممكناً لمفهوم التفسير، حيث يفيض مفهوم "النص" عن مفهوم "الكتابة""[6]، ومنه فإن التأويل لم يتضمن أي نشاط إنساني يحرر فعل الذات والإرادة.

ويعود التراث السفسطائي إلى الواجهة الفلسفية من خلال التحكم في الخطاب دون البرهنة عليه، أي بإفراغه من محتواه المنطقي، إذ يظهر أنه ليس

---

(1) Jacob, op. cit, p. 247, et Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 30.
(2) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 31.
(3) Ibid, p. 32.
(4) Jacob, op. cit, p. 244.
(5) Ricœur, "Lectures II", op. cit, p. 451.
(6) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 34.

هدف الفكر إثبات حقيقة ما وإنما تربية الفكر على التحكم في خطابه فمعنى "سوفسطيقي، التحكم، والسفسطائي هو المتحكم يذكر فيه وجوه المغالطات وكيف التحرر منها والسفسطائيون هم الذين لا يثبتون حقائق الأشياء"[1]، إذ يتحقق امتياز اللغة كحقيقة لذاتها وليس لأنها تحيل إلى أشياء تفترض البرهان ونجد لدى الخوارزمي تعريفاً للشيء يؤسس لقوة اللغة على حساب ما تحيل إليه إذ يقول: "الشيء هو ما يجوز أن يخبر عنه، وتصح الدلالة عليه"[2]، التأويل بهذا المعنى هو التحكم في خطاب اللغة من جانب الدلالة وليس القبض على حقيقة الشيء. ولا يكون التأويل مسنوداً إلى منطق ما وإنما إلى فن الخطابة، ونعثر في محاورة جورجياس على سؤال لسقراط موجهاً إلى جورجياس: "بأي واقع يتعلق فن الخطابة؟ بأي واقع تتعلق معرفة هذا الفن؟ ويكون جواب جورجياس: يتعلق هذا الفن بالخطابات"[3]، فلئن كان التأويل فناً فإنه يتعلق بالخطابات كواقع مكتوب، فإذا كانت "الخطابات هي موضوع فن الخطابة"[4] فإن النصوص المكتوبة كخطابات مثبتة بالكتابة هي موضوع التأويل (الهرمينوطيقا).

2 - 2 - 2 - التيارات التأويلية المعاصرة

2 - 2 - 2 - 1 - تأويل اللغة: (دلتاي - شلايرماخر)

ظهرت معالم التأويلية الحديثة على أنها المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة دون التداخل مع برهانية المنطق الداخلي للغة ومع الحفاظ على التمايز بين التأويل النحوي أو الموضوعي الخاص بميزات عامة في الخطاب الثقافي، هي خصائص اللغة ذاتها، والتأويل النفسي ذو الطابع التكهني الخاص بالفرد.

ومنه "محاولة دلتاي الذي أراد توسيع التأويلية إلى أبعاد أورغانون لعلوم

---

(1) Ricœur, "De l'interprétation", op. cit, p. 35.

(2) الخوارزمي، (الكاتب)، "مفاتيح العلوم"، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1991، ص 145.

(3) المرجع نفسه، ص 37.

(4) Platon, "Protagoras ou les sophistes, Gorgias ou sur la rhétorique", Tard: du grec: Lion Robin. édit: Gallimard, Paris 1980, pp. 144-145.

الفكر"[1] من خلال وضع تقنية للفهم وقواعد لعملية التأويل، محاولاً "منح التأويل وضعية العلم بالمساواة مع علوم الطبيعة"[2] ولعلها اللحظة التي تمّ فيها تعديل جهة القبض على المعاني بتغيير نظام الإشارة وتحرير المنظور الموضوع للرؤية والتمثل ثم تبديل أرضية استقبال لغة النصوص والطريقة التي بموجبها يتعامل مع اللغة، أي ليس باعتبارها منحدرة من أصول، ولكنها تخمن وتتكهن، إنها اللحظة التي وضع فيها الفهم أمام النص وليس خلفه.

وقد لاحظ ريكور أنه "مع الآباء الإغريق وكل التأويلية الوسيطة، تشكلت أربعة معانٍ للقراءة، يعني أربعة مستويات: أدبية أو تاريخية، أخلاقية، رمزية، صوفية، وبالنسبة للمحدثين نشأت هرمينوطيقا إنجيلية جديدة من إلحاق العلوم الفيلولوجية الكلاسيكية بالتفسير القديم، فمنذ النهضة، خصوصاً من القرن الثامن عشر، شكلت فيلولوجيا النصوص القديمة حقلاً ثانياً مستقلاً للتأويل[3]"، الفيلولوجيا بما هي تأصيل من الدرجة الثانية لمعاني النصوص بالكشف عن الجذور اللغوية واحتمالات تواجدها داخل نسق ثقافي ما، هذا العمل الذي أنتج في اتجاه معاكس لعمل الفهم الإبداعي، كثافة إضافية إلى التراث الفلسفي وهذا التضايف ما كان ليجد تمفصلاً منهجياً إلا مع التأويلية الحديثة التي حافظت على سلوك اللغة النحوي والنفسي وعلى ذاك الفارق بين تاريخ المؤلف وتاريخ القارئ، وأصبح "التأويل ترجمة دلالة سياق ثقافي إلى آخر حسب قاعدة معتدة بتعادل المعنى"[4].

وهكذا تحددت مهمة التأويلية الحديثة من خلال روادها شلايرمخر، دلتاي، في تأسيس تأويل عام يتحكم بالتأويلات الخاصة (تفسير الإنجيل، الفيلولوجيا الكلاسيكية،...)، بناء على منهجية تنقل الفهم المشروط بخصوصية النصوص إلى شروط عامة لتأويل النصوص.

وتبدو أهمية التعديلات الحديثة على التأويل في التحرر تدريجياً من البنى الاستباقية للحياة النفسية للمؤول.

(1) Ibid, p. 146.
(2) Gadamer, "Vérité et Méthode", op. cit, p. 286.
(3) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 453.
(4) Ibid, p. 489.

2 - 2 - 2 - 2 - التأويل الوجودي (هيدغر):

بعد أن نُزعت من الفهم حمولته النفسية، ارتبط التأويل بالمسألة الأكثر عمقاً، مسألة اللغة، باعتبار الكائن لا يفهم إلا في مجال التكلم باللغة، ومنه يبدو أن التأويل هو المرحلة اللغوية للفهم، لكن الفهم ليس باعتباره منهجاً متولداً من فقه اللغة، وإنما باعتباره المحايثة الواعية للوجود قبل أن يتقيد بأطر الكتابة، وبالنصوص، إذ "كل فهم للعالم يتضمن فهماً للوجود والعكس"[1].

ويكون هيدغر قد أدرج مسألة الكائن بكثافة ضمن استباقية الفهم المتضايف مع الوجود، هذا الفهم لا يؤخذ كوعي بل ككينونة مكونة للدزاين Dasein، ومبرهنة عن "المكان" الذي يفترض أن المعاني ثاوية فيه، وتتوسط القراءة الهيدغرية للغة الوجود طريقاً فينومينولوجية والتي ستجعل من الهرمينوطيقا لحظة في البحث عن الماهيات.

إن هيدغر بمحاولته "فهم الكائن في العالم" مروراً باستحضار الوجود المتاخم لحدود إنشاءات اللغة، وكما يقول هيدغر "أن تأويل الكائن دون طرح مسألة حقيقة الوجود، هو ميتافيزيقا"[2]، لأن تأويل الكائن هو تفكير في الحقيقة، وكل تفكير هو خروج من مواقع الوجود وبما أن التفكير يستمر كفعل لا ينفصل عن الشعور بالوجود، فإنه لا يدعنا نقرأ بوضوح خريطة هذا الوجود ومواقع إصدار المعاني وأفعال الفهم ونشاطات التمثيل "صحيح أن الميتافيزيقا تستحضر الكائن في كينونته وكذا وجود الكائن، لكنها لا تفكر في الفرق بين الوجود والموجود"[3] ولئن سعى هيدغر إلى تقويض هذه الميتافيزيقا من خلال كتابة الوجود، "فالميتافيزيقا الغربية، بما هي تحديد لمعنى الوجود في حقل الحضور، إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معين. ولن يعني استنطاق أصل هذه الهيمنة تذويب مدلول متعال وإنما التساؤل عمّا يشكل تاريخنا، وما أنتج "التعالي" نفسه، وهذا ما يذكّر به هيدغر نفسه عندما لا يدعنا نقرأ كلمة "الوجود" (...) إلا تحت علامة شطب (×)، هذه الشطبة هي الكتابة الأخيرة

(1) Idem.
(2) Rey, op. cit, p. 281.
(3) Heidegger, op. cit, p. 51.
(4) Ibid, p. 53.

لحقبة محددة"[1]، ومنه فإن التأويل الوجودي هو مراجعة المواقع - الدوال التي ينسحب منها الفهم ليبرهن عن حالة وجودية استباقية عن مجمل الماهيات التي تستعرضها ظروف القراءة والتأويل نفسه، وهنا لا تحمل اللغة شيئاً من ذاتها، فمنذ اللحظة الهيدغرية تتماثل الهرمينوطيقا مع وجود الكائن، هذا الوجود ينتقل من كونه حاملاً للأصول اللغوية التي تتغذى بها تعاليات الميتافيزيقا إلى كونه حاملاً لتاريخية الفهم عبر دائرية الوجود - هنا والمعنى الذي يصدره، ويعتمد هيدغر مجموعة من المفاهيم التي يتمحور حولها الفهم المتجذر في تاريخية الوجود، وذلك من خلال المعنى الذي يخلعه على العلامة وعلاقتها بالإحالة، بل لمفهوم العلاقة ذاته، إذ وكما يقول "أن تحيل يعني أن "تضع في علاقة""[2]، وبتوفيره القاعدة الأنطولوجية لاستباقية الفهم يتمكن هيدغر من تأويل الإحالة ضمن شروطها الراهنة ليخضعها للدزاين، إنها القاعدة الصامتة وفي صمتها تنتهي جميع حالات الاختراق التي يفرزها نموذج الإحالة، ومنه تتأسس جميع المفاهيم - الكائنات بل وتصبح قادرة على الاستمرار في الكينونة، "فتأويل أي كائن ضمن نموذج "العلاقات" ينجح دائماً لأنه - في العمق - لا يقول شيئاً"[3]. وهو ما يشكل وضعاً للفهم يكون فيه مستعداً لما هو آتٍ، سواء من العالم أو من لغته، هذا الاستعداد ذو طابع تكهني أي أنه لا يسمح بإفلات الكائنات التي ليست من جنس "الوجود هنا" أو العلامة التي تحمله إلى مستوى اللغة، "فتأسيس العلامة يتم من خلال الرؤية التكهنية، رؤية تحتاج إلى كائن عملي يوفر لها في كل لحظة إمكانية إبانة العالم حيث يستمر في الوجود، ومن خلال الأداتية التي مهمتها استخراج قصدية الكائن"[4].

يجهز هيدغر العلامة بقاعدة ظاهراتية تضمن لها الارتكاز إلى معنى ثاو في الوجود كعالم أول، وكذا بنظام إحالة أداتي يكفل لها الانتماء اللحظي للتاريخ والوجود - هنا كتاريخ أولي - هذا الانتماء يستمر مع السحب المتجدد لمواقع

---

(1) دريدا، المرجع السابق، ص 125.

(2) Heidegger, (M), "l'être et le temps", trad.: Rudolf Boehms et Alphonse De Waelhens, Gallimard, Paris 1964, p. 103.

(3) Ibid, p. 104.

(4) Ibid, p. 106.

التفكير بذاتها، ليستحيل إلى "خلق للعالم" بدل رؤيته، من خلال الاستعادة اللغوية لتمثلات الوجود والعدم في أدوات الوجود والزمان.

التأويل الهيدغري هو الإصغاء إلى صوت الوجود وتحقيق الإصغاء الجيد "فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة"[1]، ومنه فالمعرفة تنطلق من الدوائر الشيئية التي تمّ التأسيس لها وجودياً، وتعمل اللغة بعدئذ على حمل الكينونة إلى مستوى الخطاب من خلال ملتقى العلامة، حيث "إن العلامة لا تستحضر الشيء المشار إليه فقط، بالمعنى الذي تعوضه، إنها هذا الشيء نفسه الذي تكونه"[2]، ومن خلال العلامة المجهزة بالإحالة - الأداتية يتم إلحاق الفهم بمعنى الوجود، هذا الإلحاق يمر عبر اختزال الوجود من جهة من خلال القضاء على داله ودمجه في لوغوس اللغة، ومن جهة أخرى يتم تدمير فكرة العلامة لسحب الفهم من وحدة الكلمة وكشفه للوجود الظاهراتي وهي مرحلة التأويل في اللغة.

2 - 2 - 2 - 3 - التأويل الفني (غادمير):

دون الإغراق في التشريح المفاهيمي لفلسفة غادمير، يمكن اعتبارها إطاراً جديداً في الوعي لاستقبال النصوص، من خلال إعادة فهم الفهم ذاته أي باعتباره "فناً"[3]، والفن باعتباره الفعل التخييلي الأكثر قدرة على فتح الذات بشكل منتشر على آفاق النص، ونعتبر هذا جهة جديدة للوعي بالذات، وتغييراً لهدف الفكر بالتأويل، الذي "ليس منهجاً نستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات، فهناك كذلك تطبيق لتجربة عملية معتمدة على التأمل الداخلي المحايث للحياة"[4]، والتجربة الفنية بتراثها الرومانسي - أي التفكير المستبق بحالة شاعرية للتمثل - تسمح بحمل فعل الإصغاء والإنصات إلى مستوى الإفلات من اللوغوس للتعايش الراهني مع الفعل التاريخي الذي ليس خاضعاً في كل مرة لسابقة نظرية، والطابع الفني - الوجودي يدشن "مسيرة تعمل - في كل

(1) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 453.

(2) Heidegger, "l'être et le temps", op. cit, p. 108.

(3) وهو ما يشير إليه عنوان مؤلفه "فن الفهم"، (مرجع سبق ذكره).

(4) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 272.

قراءة وفهم للمكتوب على رفع ما هو ثابت في النص إلى عبارة جديدة وتكثيفه بطريقة جديدة"[1]، وهو عين الهدف الجديد للفكر لدى غادمير، إذ إن "تجربة الفن تؤسس - بالنسبة للوعي العلمي - التحريض - الأكثر حضوراً - على إعادة معرفة حدوده المحضة"[2]، وهذا ما يذكرنا به عنوان مؤلفه الكبير الحقيقة والمنهج، أي الاتجاه نحو قوة الحقيقة المتجلية في الفهم والانزياح عن كل تقنية منهجية، وهو ما يوضع تحت عنوان مشروع الهرمينوطيقا، لأنه لا يمكن استقبال اللغة في نصيّتها بدون التلون بجماليتها، هذا التلون يقرأ على مستوى الوعي بالوجود، لكنه يتلاشى إلى حدّ الانمحاء في دوال الفهم عندما نحاول التعبير عما نفهمه أي أننا لا نعيد صبغ اللون الجمالي على مستوى خطاب الفهم.

ومع غادمير نجد قوة فلسفية أولى في ربط الفني بالتاريخي، أي أن التجربة الحسية لفعل اللغة يمنح وجودنا راهنية أعمق بالفعل التاريخي، فامتلاك المعنى يجب أن يمر بمرحلة امتلاك الحامل الوجودي له، والذي ليس في كل الحالات قابلاً للبرهنة أو يمكن الاستدلال عليه، بل يتم امتلاكه في اللحظة التي نحس فيها أننا نستمع إليه. "ومنه إعادة اكتشاف الفن كمكان للحقيقة"[3].

يجهز غادمير الظواهرية - المخفقة في الوصول إلى الشفافية المطلقة - بمجال جمالي، بحيث تتمكن فيه الظاهرة من بسط جميع كينونتها على مواقع الفهم، داخل هذا المجال يتم تخفيف المنطق إلى أفق المساءلة، واختزال الصيرورة إلى دائرة، والوعي إلى فهم، وعبر الفن تصل الظاهرة التأويلية إلى مداها، إذ يكتشف غادمير أن "الوعي - في كينونته - لا يرتبط بشيء، وأن الوعي القارئ يكون في حالة إمتلاك بالقوة لتاريخه"[4]، وبهذا تتضاعف مهمة التأويل بالعودة في كل مرة إلى قراءة تاريخ الذات.

إن الطرح الغادميري للفهم يفترض مفاهيماً مسبقة "لكي تحمل اللغة هدف النص"[5] وهو عمل التفسير، غير أن هذه المفاهيم الوسيطة قابلة للاختفاء

---

(1) Gadamer, "L'art de comprendre", op. cit, p. 173.
(2) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 12.
(3) Fruchon, "Etudes critiques: pour une herméneutique philosophique" in (Revue de métaphysique et de morale, N° 4, Edit, Armand, Paris 1977, p. 556.
(4) Gadamer, "vérité et méthode", op. cit, p. 413.
(5) Fruchon, op. cit, p. 419.

والتلاشي عندما تنهي إيصال هدف النص إلى مستوى اللغة، وهي ذاتها فكرة التعبير، مما يجعلنا نعتقد بوجود لغة تصل الفهم بلغة التعبير لكنها تختفي عندما يتحقق التواصل واختفاؤها هو علامة الإصغاء الفعلي للنص.

ويعتبر غادمير أن "الكتابة هي مركز الظاهرة التأويلية بالذات"[1] ففيها - الكتابة - يظهر التأويل مجرداً من كل عنصر نفسي، لأن الجهد الجمالي في إنشاء اللغة يتغلب على كل تلون نفسي للتعبير، فبدءاً من الكلام تبدأ لغة مفتوحة على كل الملكيات، ولأنها وسيط مشترك في شكله فإنه لا يمكن إلصاق حالات نفسية مختلفة بنفس العبارة الموسومة بالحالة الأولى، ويعمل النقل الفني على إبراز إشكاليات جديدة على مستوى عملية الفهم، إذ "لم يعد بوسعنا - منذ المرحلة الرومانسية - التصور أن المفاهيم الخاصة بالتفسير تضاف إلى الفهم، كما لو كانت مخزنة في احتياطي كلامي، نأخذ منه، حين يكاد الفهم المباشر أن يخفق لولا وجود هذه المفاهيم، فاللغة هي الوسط الشمولي الذي تجري فيه عملية الفهم ذاتها"[2]، ولا يمكن التعبير عن الحالة التأويلية التي تتخذ من المجال الفني - الرومنسي القناة الظواهرية لتمرير مدى الفهم، لا يمكن التعبير عنها - حسب غادمير إلا بمفهوم اللعبة، فداخل حركة الجواب/السؤال تذوب القواعد النظرية التي تُغرق داخل جدرانها الخلاصة الجانبية والهامة لتعبيرية الفهم.

منذ المؤلف "الحقيقة والمنهج": "مسألة الحقيقة - التي هي أمر النص - تسبق وتحيط بمسائل المنهج"[3] وبهذا تكون الهرمينوطيقا حسب غادمير: فن تأويل وفهم النصوص باللعب على اللغة من خلال إيقاع المساءلة وحمل المسافة وتعليقها واختراق تعادل المعنى ذاته، وهذا ما يسمح باكتشاف أبعاد جديدة للحقيقة، وتجهز التجربة الدينية اللغة التأويلية بأفق الانتظار الذي يتمحور حوله الإيمان، هذا الأفق يكشف عن اللحظة التي ما كانت تسمح بمعايشتها نظرية المعرفة والمعرفة عموماً، إنها لحظة المعنى وهي تقوله الحقيقة عبر النص، فبعدها يصبح المعنى خاضعاً لمجال ما بعد اللغة وما قبل الفهم وهي المنطقة التي تفقد فيها الحقيقة قوتها وهي في طريقها إلى التلون بلون اللغة ولعل صمت

(1) Fruchon, op. cit, p. 414.
(2) Ibid, p. 410.
(3) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 454.

الانتظار داخل لحظة الفهم هو ما يجعل التأويل قابلاً لأن يوجد، والوجود هنا مسألة ضرورية لأن الفهم هو اشتغال محل داخل الوعي والذي يحمل دائماً معنى البدء، فاللغة تبدأ لأنها توجد، والوجود هو الجبهة التي يبني فيها الفهم مواقعه وقواعده، ومنه يتأسس الفعل التاريخي بشفافية.

2 - 2 - 2 - 4 - التأويل المنهجي (ريكور):

تندرج تأويلية ريكور ضمن خط الفلسفات التأملية لكن دون التنازل عن التراث المنهجي للبنيوية التي تحاول أن ترتفع إلى مستوى مقولات العقل، وبهذا يقرر ريكور "أن مهمته مقابلة البنيوية كعلم، بالهرمينوطيقا المقررة كتأويل فلسفي للمضامين الأسطورية المحجوزة داخل تراث حي"[1]. ولئن كان هذا التراث يتقدم للغة عبر الوساطة الرمزية، فإن عملية فك الرموز هي في الوقت ذاته فك لرمزية الذات التي يمتد تاريخها إلى التراث الأسطوري، واستعادة الذات من خلال التأويل الذي هو في المشروع الريكوري مرحلة للتخفيف من الضغط البنيوي على الحقيقة، "فتأويل الرمزية لا يكون هرمينوطيقا إلا في المعيار الذي يكون فيه فهماً للذات نفسها وفهماً للوجود، وخارج هذا العمل هو لا شيء"[2]، وينخرط هذا الطرح ضمن الاتجاه العام للإشكالية المتعلقة بالفهم والتأويل، إذ يبدو واضحاً أن الوجود ينسحب - أثناء عملية الفهم - من تحت الذات ومواقعه فيها، ولهذا "تتضاعف معاني الوجود وتختفي خلف السؤال المطروح بأهمية: أيُّ نوع من الوجود هي الذات؟"[3]، وللإجابة عن هذا السؤال يباشر التأويل مهمة التفتيش عن خلفية منهجية للقراءة عبر احتمالية التصنيف، والمهمة التالية هي تحديد الطريقة التي بموجبها تقرأ الرموز كعبارات لسانية ومنه يكون "التأويل هو اشتغال الفهم على فك الرموز"[4].

يتعامل ريكور مع المعنى عبر رمزيته، هذه الرمزية هي ما يجعل التاريخ يلتحم باللغة كفعل، وما يحافظ على استمرار الكينونة المؤسسة على الفرق

(1) Ricœur, "lectures II", op. cit, p. 351.
(2) Idem.
(3) Ricœur, "soi-même comme un autre", op. cit, p. 345.
(4) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 19.

الأدنى بين الفهم كفعل للذات لا يمكنه استعادة شروطه ومواقعه إلا بتأويل هو محل اختلاف وبين الواقع كوجود لا يقدم إلا ما هو صامت فيه على أنه صوت تنمحي فيه مركبات اللغة قبل أن تنمحي محاوره في استيعابية الفهم "فالرمزية هي الوساطة الكونية للفكر وبيننا وبين الواقع، إنها تعبر قبل كل شيء عن لا مباشرية فهمنا للواقع (...)، الرمزية تحدد القاسم المشترك لكل طرق إعطاء معنى للواقع"(1)، فالرمز هو العنصر الذي من خلاله يتم نشر وبعث المعنى المغمور داخل كثافة وعتامة المسافة المتزايدة في التمطط بين الفهم الفاقد لمواقعه والواقع الذي يبدأ في فقد مبررات تواجده استناداً إلى التعديل المستمر لجهة الحقيقة وهدف الفكر.

إن التأسيس اللساني للمعنى والتوجيه البياني للحقيقة، يصلان دائرتين تكادا تتناقضان، دائرة البنيوية كعلم والهرمينوطيقا كدائرة الفكر، إذ يضع ريكور البنيوية كشرط مسبق لكل فهم هرمينوطيقي فلأن الفكر البنيوي يبقى الفكر الذي لا يفكر فيه، التأويل خاضع لبنية استباقية للفهم لا يمكن تجاوزها، ويحاول ريكور منح التأويلية وضعها الأكثر شمولية لكن دون إغفال التراث الفلسفي الفرنسي المبني على تقعيد الفكر، وتتم مقاربة الهرمينوطيقا بعلم ألسني هو السيميوطيقا، من خلال الشروط البيانية لإنتاج المعنى، وأعمُّها مواضعة: الشرح/الفهم، هذا الزوج الإبستيمولوجي الذي يدفع بالتأويل إلى امتلاك المعنى وليس مقاربته فقط، "لكن تحت شرط منهجي يعطي الأولوية للشرح على الفهم، حيث يفقد الفهم كل وضع إبستمولوجي متميز ويستخرج من البيداغوجيا أكثر من الإبستمولوجيا"(2)، إن المعنى بهذا الشكل هو موضوع مراهنة للتنظيم الدلالي الذي يُنشئ هدفاً للغة هو هدف "الفعل"، والبنية هي الهيئة القادرة على إخراج النص من اللغة إلى الفعل تطبيقاً للأمر الاسترجاعي للشرح.

يشترك ريكور مع غادمير في تحديد موضوع الهرمينوطيقا كفن لتأويل النصوص المكتوبة إذ "إنه في الخطاب الشفاهي يمكن للمتحدثين وجهاً لوجه أن يحيلا إلى ما يتحدثان عنه معاً، إلى العالم المحيط والمشترك، ووحدها الكتابة

(1) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 20.
(2) Ricœur, "lectures II", op. cit, pp. 432-433.

يمكنها أن تحيل إلى عالم ليس هنا بين المتخاطبين، إلى العالم الذي هو عالم النص والذي مع ذلك ليس في النص، "فشيء النص" هو إذن موضوع الهرمينوطيقا، ليس وراء النص ككاتب افتراضي، ولا في النص كبنية ولكنه مبسوط أمامه"[1] قواعد الكشف عن "شيء النص" عبر علاماته ودلالاته، عبر لغته، وإذا كانت الكتابة هي الشكل الأقوى لتثبيت هذا الشيء، فإنها تفترض تمفصلاً منهجياً، فهناك نحوٌ يحرك العبارة وينهي الحوار الدائر بين الكلمات والأشياء داخل نسق الكتابة في هيئة معنى.

والعالم الذي يفتحه النص، "شيء النص" غير المُحال إليه بصورة مباشرة، هو ما يحتاج تأويلاً ليس لأن شيء النص غير موجود والمهمة إيجاده والإحالة إليه ولكن الهرمينوطيقا تفهم مستوى الفتح في النص والذي يتجه بالمقابل إلى فتح الذات، "فعالم النص هو الذي يحث القارئ، السامع، ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النص، وتطوير ذاته - بالتخيل والانجذاب - لتكون جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته المحضة[2].

وبهذا تصبح إشكالية المنهج في امتلاك الحقيقة مفتوحة على استباقية الفهم في الذات وعلى كثافة اللغة في الكتابة، وكما يقول ريكور: "فإن الفلسفة لا تبدأ أبداً لأن كثافة اللغة تسبقها، وأنها تبدأ من الذات لأنها هي التي تشيد مسألة المعنى وأساسه"[3].

وبين تجميع المعنى وترميمه وتقليل الوهم والخداع في الوعي يمكن أن تتمفصل المنهجية البنيوية والفنية الهرمينوطيقية وفي التركيب بينهما يمكن أن يكون المنهج الطريق إلى إخراج المعنى المشترك إلى الفعل، وبهذا يفصل ريكور "أن التحليل الهرمينوطيقي لا يمكن أن يكون جذرياً إذا لم نبحث في طبيعة الفكر التأملي نفسه عن مبدأ لمنطق للمعنى المزدوج، مركباً وليس اعتباطياً، دقيقاً في تمفصلاته، لكن غير مختزل إلى منطق رمزي"[4].

---

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 286.
(2) Ibid, p. 300.
(3) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 48.
(4) Ibid, p.59.

2 - 3 - هرمينوطيقا فلسفية للإنجيل:

2 - 3 - 1 - الهرمينوطيقا والنص الديني

إن درس تاريخ الفلسفة يذكرنا دائماً أن هناك تفعيلاً دينياً وراء كل تغيير يطرأ على نسق الفلسفة، ليس الدين باعتباره الارتباط المصيري بمجموعة من القيم والعقائد وإنما باعتباره تجربة للفكر داخل دائرة المفاهيم والتمثلات التي يقتضي فهم المعاني القائمة بها، التحام ظاهراتياً بمستوى الحقيقة الذي يرتسم عبر أفقٍ، ظاهرهُ اللغة وباطنهُ فيه عمل التخمين والانتظار وهو مجال متاخم لحدود الفلسفة باعتباره باعثاً على فعل التخييل على مستوى الفهم وعلى فعل التأويل على مستوى اللغة، وهي اللحظة التي لا تستطيع فيها الفلسفة أن تُدخل إلى عمقها المفاهيمي موضوعاً غير قابل للاختزال على مستوى الصورة ولا على مستوى اللغة، والذي لا يمكن أن يكون إلا هامشاً، لأن في الفينومينولوجيا ذاتها استباقية منهجية تجعل من الالتحام بالحقيقة نسبياً، بل يلفُّه الوهم بانسجام الفلسفة والدين في دائرة لغوية واحدة، وبهذا تحاول الهرمينوطيقا التقليل من حدّة هذا الوهم من خلال الاشتغال على اللغة الدينية والعودة بها إلى مواقع الفهم وإيجاد القاعدة الوجودية لكل شكل ديني ترتفع به اللغة إلى الفهم المتعالي، هذه المواقع ما هي إلا تاريخيات الفهم المستعادة في الوساطة الشمولية للغة، "فالدين بشكله التاريخي الوضعي يشكل بالنسبة للفلسفة خارجاً خاصاً وتغايراً بحيث لا يمكن أن تضعه إلا في هامشها نفسه، على الخط الداخلي الفاصل بين المتعالي اللاتاريخي والديني التاريخي"[1].

يجد التعاطي الفلسفي للغة الدينية شحناً جذرياً للمعاني التي تتصلب حينما يتكرر الواقع تحت سلطة ما صدقها، فالنص الديني هو الهامش الذي يغذي المتن الفلسفي كما أنه يندرج ضمن مستوى فتح العوالم،هذا المستوى الذي لا يملك برهانية مستقرة يمكن استيعابها بشكل نهائي، وهذه اللانهائية في فتح العوالم التي تمتلكها اللغة الدينية تشكل إبداعية النصوص التأويلية، لأنها تنفلت من المصلحة عبر شِعريتها، وبهذا المعنى كما يرى ريكور "اللغة الدينية لغة شعرية وكلمة شعرية هنا لا تعني "نوعاً أدبياً" يضاف إلى النثر، لكنه التوظيف

---

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 19.

الشامل لكل أنواعه بصفته مقراً للإبداع الدلالي، لاقتراح عالم ما، لإثارة فهم جديد للذات"[1]، وعالم النص الديني عالم خصب بالدلالية وبالطرق الإنتاجية لها، فعبر مجازية اللغة وامتزاج "التاريخي الراهن" بالتاريخي المؤجل" وباللغة التي تنتظر في اللغة، وبالأشياء التي توجد لأنها غاية في الغياب، وبالحالة الجذرية التي بموجبها يبدأ المعنى بالالتصاق بالفهم دون أن يكون هناك فارق زمني يفصل ورود المعنى عبر اللغة ووجوديتها واستعداد الفهم لاستقبال قصدية ما، هذا الفارق المنعدم يدرج تناقضاً بين كونه فارقاً أي أنه يحمل اختلافاً هو بالضرورة فهم متغاير للاستباقية الوجودية، فهو "شيء آخر، وهو عالم آخر للتأويل، - وبين حالة الانتظار التي تحمل عدماً ولكنها تحمل في الوقت نفسه حقيقة لشيء ما هو رهن الإيمان، وعلى اللغة حينئذ أن تتوسط بين قوة الحقيقة وضعف الفهم المنتظر فهذا التوسط ليس إلا التأويل.

ولأن هذه الحقيقة لا تقدم فرصة لمحاصرتها بمنطق المنهج فإن الفينومينولوجيا هي المجال الأمثل للاقتراب من الحقيقة عن كثب ولأن الحقيقة وقوتها يستشعران في لغة النص، فإن التأويل الذي تحمله اللغة في الفينومينولوجيا، هو إذن بالمعنى القوي للكلمة: "هرمينوطيقا". ومع هذا يبقى الاختزال الذي يجهز به هوسرل الفينومينولوجيا كمنطق "للحصول على معطى مطلق، لا يتوفر على أيِّ تعالٍ"[2] مشوباً بحالة الوهم الذي لا يمكن الاستدلال عليه إلا بوضوح اللغة وأشيائها.

2 - 3 - 2 - تأويل النص الإنجيلي:

هل الإنجيل نص فلسفي؟، يجيب أحد رواد التأويلية المعاصرة والمشتغلين بعمق على النص الإنجيلي عن هذا السؤال بشكل مباشر وتأسيسي: "الإنجيل نص غير فلسفي، والصليب رمز غير فلسفي"[3] وبهذا ينفتح مجال لقول شيء ما وللإصغاء إليه معاً، حينما يكف الخطاب الديني عن الاختفاء خلف الجدلية الفلسفية ويقدم حقيقته لمجال الاستقبال التأملي بدل الاستقبال البرهاني الهادف

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 301.
(2) Husserl, op. cit, p. 68.
(3) Ricœur, "Lectures III", op. cit, p. 146.

إلى فك الجدلية والتأسيس المنطقي لمقاولات النصوص، بل إن "المقولات التيولوجية توضع بنفس المستوى النظري للمقولات الفلسفية، حيث الخطاب التيولوجي لا ينبني بدون اللجوء إلى مفاهيم مستعارة من الفلسفات النظرية، الأفلاطونية، الأرسطية، الديكارتية، الكانطية، الهيغلية، (. . . .)"[1].

الفلسفة إذن توضع كنص مساعد بالنسبة للخطاب التيولوجي فلا تداخل بين النص الديني والنص الفلسفي من حيث المفاهيم، ويستحيل الدين هامشاً متاخماً للحدود الفلسفية، ولكن النص الإنجيلي ينتج الحقيقة من خلال الواقع الذي تشكله لحظة الصراع بين كُتّاب الأناجيل والأوضاع السياسية والاجتماعية المتراكمة خلف المسيح.

ولأن الأناجيل مرّت بترجمات كثيرة من اللغة الأولى زمن المسيح والفترات المتقطعة لكتابتها، فهي لغة لحقيقة مختزلة ومخففة، باعتبار قوة الحقيقة من قوة اللغة، وفعل الكتابة الذي يؤسس للفهم التاريخي يشكل البداية النظرية لتعديل الحقيقة – المعنى أو ترسيم الدلالة الدينية داخل تاريخية الفهم وهذا ما يذكرنا به هيدغر دائماً حيث "الدين اليهودي والمسيحي مؤسسان على كلام مأخوذ ككلام الله، لكن هذا الكلام ليس قابلاً للاستعمال خارج الكتابات التي دوّنها القديسون، فيظهر جيداً أن العلاقة بين كلام الله والكتابات المقدسة هي علاقة دائرية، حيث يؤخذ الكلام من أجل الإلحاح الأساسي للكتابة والكتابة كمكان لتمظهر الكلام"[2]، ولعلها أول حلقة تأويلية تتأسس بين الكلام كمعطى وموضوع للتأويل والكتابة كتمظهر للكلام، أي بداية تشكل الوساطة اللغوية بين النص الديني الشفاهي والفهم المترتب عن القراءة، إنه التأويل.

ويذكرنا غارودي أن "عبارة – ابن الله – لم تُحفظ – في الأناجيل – للمسيح وحده"[3]،وإن كانت هذه العبارة تؤسس لكل العقيدة المسيحية لم تحتفظ بنفس المعنى، فإن عمل التأويل بالنسبة للإنجيل هو استرجاع المعاني القديمة عبر رمزية اللغة والتعامل مع الأسطورة.

(1) Ricœur, "Lectures III", op. cit, p. 289.
(2) Ibid, p. 268.
(3) Garaudy, (Roger), "Vers une guerre de religion?", édit: Desclée de Browwer, Paris, 1995, p. 25.

إن الإنجيل صورة مباشرة لفعل الكتابة لكنها - وعبر الدلالة المُرمَّزة دينياً - كتابة مقدسة، ثم "إن الكتابة المقدسة ككل وثيقة تاريخية أخرى لا يمكن أن تمتلك قيمة مطلقة، فما كُتِب ليس بالضرورة حقيقة"[1].

2 - 3 - 3 - طبيعة الرمز والإشارة في النص الإنجيلي:

إن لا فلسفية الإنجيل ورمزه (الصليب)، تهدف إلى رفع الفعل الإنساني إلى المستوى الإلهي أو تجنيبه التناقض والاحتكام إلى اللغة، وبهذا تمّ ترميزه من خلال تضمينه الفلسفات النظرية والمثالية، وحتى يبقى حياً، كان لا بد من العودة دائماً إلى الأسطورة لتعليق التاريخ في اللغة ولتحريك التاريخ من خلال التأويل والعودة بالتأويل إلى نقاط الوجود من خلال الفينومينولوجيا ورفع الأخيرة إلى اللغة - الخلق من خلال الهرمينوطيقا.

ويمكن أن نفهم الرمز الإنجيلي كطبيعة حضورية ولأن الرمز يتحرك من وراء الغياب ويصبغ به اللغة التي يعبرها، فإن الإنجيل ليس رمزاً بالمعنى الذي يحتمل التأويل "إذ لا توجد أية مسافة بين عيسى التاريخ ومسيح الإيمان، وتكتب الوحدة: عيسى - المسيح، في دارة قصيرة بين المعنى والحادثة"[2]، فلا مسافة بين الحضور والغياب ومنه لا يمكن تعبير كثافة لغوية داخل دائرة جديدة لفهم تكتسب تمفصلاً تاريخياً هو نشاط للتأويل. والإمكانية الوحيدة هي في تكثيف المعنى وترسيم الرمز باستدعاء الأسطورة والتنظيرات الفلسفية، ثم يستجيب الإنجيل لشرط الإيمان باعتباره "المنطقة الرمزية حيث وظيفة الأفق تتناقض، دون أن تتوقف وظيفة الموضوع"[3].

إن إشاراته - أي الإنجيل - هي تحريك للأشياء أو تجميدها داخل الفكرة، بل لا يكاد يفكر إلا بها (الأشياء)، فالتمثيل الديني في الإنجيل يسير نحو الحقيقة بمنطق الإسقاط الشيئي وإن حاول رفع الحوادث إلى مستوى المطلق غير أن المطلق ذاته لا يكاد يخرج عن دائرة الأخلاق، فالعلامات التي لا تشير، كانت قد رسَّمت المسيح ورموزه في أيقونات هاته الرسومات والصور التي تدل على عجز

(1) Gadamer, "Vérité et méthode", op. cit, p. 293.
(2) Ricœur, "Lectures III", op. cit, p. 131.
(3) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 553.

الكتابة الأولى (المقدسة) عن تعبير المعنى وترميزه والإشارة إلى قصديته.

2 - 3 - 4 - الذات الإلهية وحضورها في النص الإنجيلي:

تتخذ الكتابة في نص الإنجيل مهمة إنتاج المعنى أي أن الفعل التاريخي يؤسس للمعنى والدلالة، هذا الحضور الكتابي سيصبح الذات المتكلمة بتعاين فاصل بين وعي بالمطلق المتعالي ووعي بالتاريخي، وبهذا يحاول ريكور تأويل الشهادة وتقديمها كفعل لتفسير الإنساني الحاضر في الإنجيل فهي "تعطي شيئاً ما ليُؤوَّل"[1] والخطاب الإنجيلي يمارس نقدية تاريخية على الحوادث المتعلقة بشخص المسيح وحضور الإله، بحيث يجعلها قابلة للتأويل ومنه "تنتج هرمينوطيقا من خلال الشهادة في تفسيرين: تفسير الشهادة التاريخية للمطلق وتفسير الذات بنفسها في نقدية الإلهي"[2].

تحاول التأويلية المعاصرة المستندة إلى التراث الإنجيلي - الأسطوري اليوناني - تحاول رفع الأحداث الكبرى في الإنجيل إلى مستوى التنظير لإعادة تشكيل الوعي المسيحي بالتاريخ ثم العودة مجدداً من النص النظري إلى الفعل أو الحادثة لترسيم هذا الوعي في التاريخ، هذه الدائرة تتم من خلال التمثيل الدلالي للتجلي والآلام كصورتين للفهم الإنجيلي للنص والحادثة، "فالإله يتعين من خلال تعالي الأحداث المؤسسة بالعلاقة مع المجرى العادي للتاريخ"[3].

إن حادثة آلام المسيح هي فعل تاريخي لكنه ارتفع بفعل الكتابة ثم من خلال التفسير والتأويل إلى مستوى التعالي، ويعود التأويل نفسه إلى وضع الحادثة في مراهنة تاريخية. حيث "يتعين - الإله - في الشيء المحكي، وأثره في التاريخ قبل أن يكون في الكلام هو في الحادثة"[4]، فتجلي الذات الإلهية في الإنجيل يحضر باستدعاء تاريخي للتغاير بين "الأنت" و"اللاّأنت"، ثم تعمل البنية الخاصة لبعض أشكال خطاب الإيمان على دفع مرجع "الإله" إلى اللانهاية المتلاشية، ليتحقق فعل الإيمان نفسه، إن كلاهما يتلازم مع الآخر ليحقق ماهيته.

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 130.
(2) Idem.
(3) Ibid, p. 291.
(4) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 130.

وبهذا تتحدد معالم الذات الإلهية في الإنجيل مع باقي "أشياء" النص من خلال فعل الشهادة كنمط من التأويل يحمل اللغة إلى الحادثة لفهم "الشيء" وحمل الحادثة إلى اللغة لفهم "الذات"، حيث تتشكل حلقة هرمينوطيقية بين الكلام - الوحي والجماعة الشاهدة والمؤوِّلة، حيث يتأسس شيء هذا الكلام من خلال ما يحمله المؤول له من معنى وكتابة ويتأسس بناء على هذه الكتابة فهم للذات.

وفي سلسلة دفع مرجع "الإله" إلى التلاشي عبر بنية الإيمان واستدعاء هذا المرجع حينما تتصل اللغة بالتاريخ وتحديد شكل هذا الاتصال، داخل هذه السلسلة يندفع التأويل نحو اللغة لفك رموزها أي لتقديم دلالات واضحة ومنتشرة على سطحية التاريخ وللعلامات التي يخلفها كأثر تمطط المرجع الإلهي بين التجلي - الحضور والغياب.

2 - 4 - مشروع إنقاذ المعنى الغربي:

لقد ظهر عند استعراض التراث الفكري الغربي أن الفكر الفلسفي الغربي لم يعمل إلا على تشييء كل ما هو معطى للفكر بدءاً بالبحث عن أصل الكون مع الحكماء السبعة وانتهاء باللسانيات الحديثة وهذا ما جعل المعاني تنسحب خلف لا شيئيتها في مقابل الإلحاح الفطري لدى الإنسان على الامتلاك برغبة والمعرفة بفهم والتواصل بلغة والإحساس والإدراك بشعور والعيش بقيم.

من هنا كان لا بد من أن يبحث الفكر الغربي عن طريقة مختلفة لتجديد المعاني التي أنبتها الوهم بامتلاك الحقيقة واستقرارها في خطاب اللغة والأخلاق والشعور والمجتمع والاقتصاد...، ولذا نعتبر نيتشه، فرويد، ماركس رموزاً لتعديلية الفكر الغربي، ويعتبر فوكو "أن ماركس، نيتشه، فرويد لم يضاعفوا الإشارات في العالم الغربي، إنهم لم يعطوا معنى جديداً للأشياء التي كانت بلا معنى، لقد غيروا في الواقع طبيعة الرمز وعدّلوا الطريقة التي يمكن بمقتضاها تأويل الإشارة"[1].

---

(1) فوكو، (ميشال)، ["نيتشه، فرويد، ماركس] تعريب: حاتم علامة: مقال ضمن:[دراسات عربية، عدد 4، دار الطليعة، بيروت، 1989، ص 109.

2 - 4 - 1 - نيتشه وتأويل الأخلاق:

في مواجهته للعدمية يعمل نيتشه على تعديل منظور الإشارة داخل علامات الأخلاق والوعي باعتبارها علامات مجازية ويمكن لمراجعها ألاّ تنتهي إلى أصل في الواقع بل هو محض الزيف والوهم ويصبح الوهم هو ما ينتج الواقع في عمق علاقات هو أنه عمل الوعي الزائف.

حينما يؤوّل نيتشه الكتابة يرى "أننا حينما نكتب لا نحرص فقط على أن نُفهَم ولكن أيضاً على ألاّ نُفهَم"[1]. وحينما يؤوّل الكلام يرى "أن كل عقل، كل ذوق يختار مستمعيه حين يريد أن يتواصل، وبذلك نفسه يرسم حداً للآخرين، من هنا تنشأ كل قوانين الأسلوب المهذبة، إنها تبعد تخلق مسافة، تمنع "الوصول" تمنع الفهم"[2] ويؤوّل الفعل فيرى أنه "قبل الأثر نؤمن بأشياء غير التي نؤمن بها بعده"[3]. ففي الكتابة، الكلام والفعل، أشكال للوعي الزائف يجب أن تفهم كإشارات قابلة للترجمة، إشارات الوهم المتسرب إلى حقيقة الأشياء عبر مجازية اللغة، بل إلى مجازية تمثّلات الأشياء ذاتها.

وضمن الكتابة المتفصلة مع الشعر والفلسفة يحاول نيتشه ترميم المعنى وتعديل نظام الإشارة للعلامات التي تحمله من خلال الإغراق مجدداً في اللغة المجازية حيث لا يمكن البرهنة على مرجعية جميع الحقائق الواردة في التعبير عن القيم والمشاعر والأهداف التواصلية.

أراد نيتشه القضاء على عالم المظاهر وهذا بالقضاء على عالم الحقيقة ذاته، الحقيقة التي يقدّمها الواقع مغمورة في وهم اللغة، وبهذا يصبح التأويل مصاحباً لكل نشاط للعقل أثناء الفهم، والحقيقة كما يقدمها الواقع هي كذب ووهم والحقيقة بالمعنى الحقيقي للكلمة تنتمي لعالم المعنى، أي لعالم التأويل، لأن المعنى في نظر نيتشه ينسحب خلف أساليب التواصل اللغوية التي تخفي خداع الأخلاق، وبهذا "بحث نيتشه عن تحليل المشاعر الجميلة وإظهار ما تُخبئه في

(1) نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 247.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المرجع نفسه، ص 154.

الواقع"[1].

في المعنى يقبع عالم آخر هو الحقيقة، وعَبْر التأويل تعود الحقيقة إلى اللغة، وظهر لنيتشه أن الواقع ولغته يقدمان حقيقة ينخرها الوهم أي أنها تستحيل إلى خواء، إلى عدمية، ولنخر العدمية وملأ الوهم بالحقيقة توجّب تحويل العالم إلى مجاز حيث كل شيء مستعار لخدمة الوهم ثم يَتمُّ إلحاق المجاز باللغة، اللغة كوسيط لتمثيل الحقيقة، ويستقر العالم النهائي داخل التأويل كمجال لكل هذه التحولات، إنه ومنذ نيتشه أصبح "العالم في الواقع لا يساوي ما اعتقدنا أنه يساويه، وهذا هو أيقن شيء تقريباً أمكن لحذرنا أن يفهمه، (...) فعلى قدر الحذر تكوم الفلسفة"[2] وهو الحذر عينه الذي يمنحه التأويل عندما يكشف عن شروخ الحقيقة داخل وهم الواقع حيث اللامعنى المسحوب من العدمية المتأسسة بفعل "الرغبة" أو "السلطة" أو "المصلحة"...، وكلها مكتشفات الفعل التأويلي.

2 - 4 - 2 - فرويد واللاشعور:

بعد تفكك النسق الفلسفي بانفلات الفكر الفلسفي من قبضة هيغل حيث لم تعد الحقيقة جامعة لشتات الوعي والسلوك الإنساني بل منقسمة على ذاتها، ودشّن فرويد مرحلة مهمة في الوعي الغربي بالكشف عن بعد نفسي فاعل - غائب في الوعي والشعور، لكنه يقدم إشارات للترجمة، عبر الحلم واللغة...، وتظهر إشارات الحلم على أنها علامات لعالم آخر يختفي وراء واقع مخادع وهمي، فعلى حدود الحلم والحقيقة يقف تأمل دقيق للمقارنة والتذكر المزدوج لمعنى يصنعه السلوك الذي لا يفهم نفسه والأخرى يصنعها حلم هو جزء معترَف به في الجهاز العام لقصدية "إنسان" ويذكرنا فرويد "بأننا نقوم في الحلم بخلع صفة الحقيقة الواقعية على مادة أحلامنا، ونستطيع أن نفهم (أو نفسر) الأحلام إذا فرضنا أن الحلم الذي نتذكره بعد اليقظة ليس هو عملية الحلم الحقيقية ولكنه فقط ستار تختفي وراءه تلك العملية، ونحن هنا نميِّز بين مادة الحلم الظاهرة،

---

(1) فوكو، المرجع السابق، ص 115.

(2) نيتشه، المرجع السابق، ص 208.

وبين أفكار الحلم الكامنة"[1]. أي أنه بحث عن آليات اللاشعور التي تنتج المعنى انطلاقاً من اللامعنى.

هذا التحليل الذي يكشف عن اللاشعور كجزء من كينونة محسوبة على الوجود العام لمعنى الإنسان هذا المعنى الذي لا يُختزل داخل اللغة إلا بكونه فعلاً تاريخياً للذات، وهذه الذات بصفتها مصدر الوعي وكذا تلقّي إشارات العالم الخارجي تنقسم على نفسها مانحةً طاقة إضافية لنشاط التأويل، وهي اللحظة عينها التي تبدأ فيها طبقة جديدة من اليقين تتشكل على حدود الوعي واللاوعي متّخِذةً من "الوعي الزائف" والشعور الوهمي مرجعاً لدفع الشك إلى أقصاه والعودة باللغة إلى الحقيقة.

2 - 4 - 3 - ماركس والوعي الزائف:

تتغير مع ماركس إشارات الواقع الاجتماعي من علامات على حقيقة كانت توجهها إيديولوجيا البقاء الطبقي، إلى رموزِ لوعيٍ وهميٍ وزائف يَلُفّ واقعاً آخراً يختفي وراء أشكال كثيرة من الوعي (الدين، اللغة، الفن..)، ويعتبر ماركس الدين وعياً يعكس دور المخيال الاجتماعي في رفع الواقع إلى مستوى نظري لتتحقق إمكانية التصرف في نتائج اختلال الواقع الاجتماعي وجعلها تتناسب - وهمياً - مع رغبة ملحّة للبقاء، "فهدف التأويل الماركسي للدين هو إعادة إيجاد "العالم الواقعي" من خلال الخطاب الديني وكذا العلاقات الواقعية بين البشر"[2].

وكذا يعمل التأويل الماركسي مع باقي أشكال الوعي، غير أن ماركس لا يقف عند التأويل كتفسير وإنما كتحويل للعالم، أي إعادة إنتاج واقع جديد هو نتاج معاني معدّلة ومخترِقة لرمزية العلاقات الاجتماعية المعتمِدة في تواصلها والوعي بها على فهم زائف وشكل من الوعي مفترَض لتغطية إيديولوجيا داخلية تعمل في كل نشاط للوعي على تغيير جهة الحقيقة عبر اللغة السياسية أو المظاهر الاجتماعية التي يتقدمها الوعي الجيِّد الذي تفترضه البرجوازية.

---

(1) فرويد، المرجع السابق، ص 75.

(2) Bertrand (Michel), "Le statut de la religion chez Marx et Engels", Editions Sociales Paris, Paris, 1979, p. 30.

و"في الأشكال الدينية المختلفة، يطبق ماركس وإنجلز منهجهما في التأويل، أي وضع التصورات الدينية في علاقة مع الأشكال الأخرى للحياة الاجتماعية: (اللغة، الفن، الثقافة، السلطة، التقسيم الاجتماعي للعمل)"(1) فكل ما يخرج عن الممارسة الاجتماعية، يعتبر وعياً زائداً نتج عن تفكك البنية الاجتماعية ونظام العمل، ويكون نظام التمثل داخل هذا الوعي نظاماً اجتماعياً، "فأنظمة التمثل هي أشكال اجتماعية للوعي"(2)، حيث يفترض أن المجتمع حينما يجد نفسه منغلقاً على تفتت طبقي وبنية تحتية مستعادة في أشكال من استحضار الواقع واسترجاع صورته عبر الفن، الدين، الأدب...، ومحاولة إعادة ترميم هاته الصورة ولكن على مستوى الخيال خداعاً للحقيقة ومراوغتها بالوهم لتحويل العالم إلى تمثل مستعاد في أشكال من الوعي الزائف.

لكن التأويل الماركسي لا ينتهي عند حدود تفسير العالم ولكنه يمر إلى تحويله أي أن الفعل الحقيقي الوحيد للوعي هو الممارسة حيث الالتحام بالصورة الحقيقية للواقع.

2 - 4 - 4 - تعديل التأويل ومنظور الإشارة:

إن عمل الثلاثة (نيتشه، فرويد، ماركس) يندرج ضمن المهمة العامة في خلق علم خاص بترويض المعنى من خلال دفع عملية الشك إلى مداها باستعادة السؤال الديكارتي لكن ليس حول الأشياء وإنما حول الوعي "فمنذ ماركس، نيتشه، فرويد، نحن نشك، وبعد الشك حول الشيء، دخلنا مرحلة الشك حول الوعي، فإذا كان ديكارت قد تغلب على الشك حول الشيء ببداهة الوعي، فإن (ماركس، نيتشه، فرويد) يتغلبون على الشك حول الوعي بواسطة تأويل المعنى"(3)، أي أنهم عدّلوا طريقة التأويل حيث الوعي مصدر المعاني وليس الأشياء.

وتبيّن أن "قصدهم المشترك تقرر باعتبار الوعي في مجموعه كوعي زائف"(4)، فمنظور الإشارة تبدل من إشارات لعكس الأشياء في الوعي إلى

(1) Bertrand, op. cit, p. 33.
(2) Ibid, p. 11.
(3) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, pp. 43-44.
(4) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, pp. 43-44.

الإشارات التي ينتجها الوعي أثناء استقباله وترجمته لتمثلات العالم.

وبهذا تمّت استعادة وتجميع المعنى المغترب داخل نسق ثقافي مغلق "فما حاول القيام به هؤلاء الثلاثة بطرق مختلفة، هو مطابقة مناهجهم، - الواعية - لعملية فك الرموز مع العمل - اللاواعي - الذي يسنُدونه إلى شفرات: إرادة القوة، الوجود الاجتماعي، النفسية اللاشعورية"(1)، ثم يحاول فلاسفة الاختلاف (فوكو، دريدا، دولوز...) العمل على التأسيس لشروخ اللغة والتاريخ الغربيَّيْن وتمحور اللغة داخلهما من خلال الكشف عن معالم الاختلاف داخل الكتابة بصفتها الشكل الثابت للمعرفة الفلسفية، التاريخية، فيربط فوكو تأويله بالسلطة ودولوز بالرغبة ودريدا بالاختلاف والكتابة.

إن الكشف عن التناقض والشرخ المعرفي داخل المجال التاريخي - الثقافي للغرب هو ما يجدِّد إمكانية إنتاج المعاني وتكثيفها داخل الكتابة من خلال الكتابة التأويلية الممارَسة على النص (الديني، الميتافيزيقي خاصة) لتحريك تاريخ المعنى وإصدار معنى للتاريخ.

وباعتبار النص الرأسمالَ التاريخي للكتابة والمعنى، فإنه بالنسبة للتأويلية الغربية محور الفهم والنشاط المعرفي، وبهذا يلخص دريدا مسيرة الفهم الاختلافي - التأويلي للنص أنه "ليس هناك من نصٍ متجانس، هناك في كل نص، حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص (..) هناك دائماً إمكانية لأن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه (..) والعثور على توترات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه"(2).

ولأن الفكر لا خارج له - عموماً - فكل نشاط تأويلي ينطلق مما هو معطى في الكتابة والقراءة معاً.

ولأنه كما رأى ريكور "أن الفلسفة لا تبدأ أبداً لأن كثافة اللغة تسبقها، وأنها تبدأ من الذات، لأنها هي التي تشيِّد مسألة المعنى"(3)، ولا يمكن لهذه الكثافة أن تستحيل إلى معاني مؤسسة إلا باستنطاق الذات لذاتها، بدون الاعتماد

(1) Ibid, p. 44.

(2) دريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص 49.

(3) Ricœur, "De l'interprétation", op. cit, p. 48.

على خارج هو طريق إلى المزيد من الأوهام ولأن اللغة تنغلق على مجال محدود من المعاني المربوطة بلوازم النحو والدلالة وبنية الخطاب، فلا يمكن إنتاج المعاني إلاّ من خلال التموضع داخل شروخ هذه الكتابة لأنها الفرصة الوحيدة لالتقاط وإنقاذ اللغة - التاريخ من النهاية العدمية.

التفكيك هو الشكل المفترض للفهم المنتج للمعاني من خلال التفكيك ذاته، "فاستراتيجية التفكيك هي الحيلة التي تسمح لنا بالكلام، في الوقت الذي لا يوجد ما نتكلم عنه، لأن الخطاب المطلق قد اكتمل"[1].

وبالانزياح عن السلطة وتحريك الرغبة والتفتيش عن التناقض والاختلاف يتم تحريك الشكل الثابت الذي تصبغه اللغة على التاريخ: فللغة فعل وهو عين فعل التاريخ.

2 - 5 - خلاصة نقدية

لقد تحددت الفلسفة التأويلية المعاصرة تحت عنوان "اللغة تشرح التاريخ، لأن معنى التاريخ هو أن يكون تاريخاً للمعنى"[2]، لكن اللغة ذاتها لم يكن من المستطاع تطويعها للفهم الهرمينوطيقي إلا بالتخلص من الصلابة المنهجية لنحوها وسميائيتها، إذ لم يعودا مكانين لاستقرار الحقيقة ووحدتها، "فالحقيقة هي حقيقة هرمينوطيقية بانفلاتها من تجريبية المنهج، وبهذا "تم إعادة اكتشاف الفن كمكان للحقيقة"[3]، باعتبار الفن مجالاً للمخيال المعرفي وإصدار المعنى من مواقع لم تكن لتظهر في منهجية العلوم المطبقة في العلوم الإنسانية. بالتالي فإن "دراسة التأويل في الفن وفي العلوم الإنسانية تقود إلى تعريف الإنسان نفسه كنشاط تأويلي والوجود كلغة"[4].

ولئن اقتصر هذا الفصل على الخطوط الكبرى للفلسفة التأويلية الغربية ومضامينها اللغوية فلأن البحث المغرق في النظريات السيميائية... هو حاصل لتكوين محايث لجهد الفهم لحظة التفسير "فالعلامة ليست موسومة من طرف

(1) Vincent (d), "le même et l'autre", op. cit, p. 163.
(2) Vincent, op. cit, p. 92.
(3) Fruchon, "études critiques", op. cit, pp. 556-557.
(4) Ibid, p. 558.

الوعي، والتمثل الإدراكي أو التخيلي للعلامة لا يفعل فينا شيئاً، سوى أنه يحدث فينا الفعل المعطي للمعنى، يعني أنه يوجّه كل انتباهنا نحو الموضوع"[1].

وبهذا فإن مسألة المعنى تصبح معطاة خارج المحددات النظرية للسوابق الدلالية - البنيوية التي تظهر في الخطاب بشكل لا يمكن معه الإفلات فعلياً ولا نظرياً من "التكلم من أجل..."، "التكلم بـ..." وهو العبور الذي يسمح بالمرور إلى اللانهائي الذي تستدعيه حركة اللغة من أجل تعبير الفكر إلى الفهم والطريقة غير المتمايزة منهجياً في عمل التعبير.

بالعودة إلى مزاوجة الميتوس باللوغوس لانتشال المعنى الذي يغدو "غربياً" بالمعنى المكثف للكلمة من الدائرة التي تراوح مكانها بتفكيك اللغة إلى بنياتها القصوى وتجميع هذه الجزئيات في إطار المعنى، لكنه يطرح سؤالاً نقدياً مهمّاً نعتقد أنه تمّ نسيانه نظرياً هو: أيُّ معنى هذا الذي تبحثه التأويلية الغربية؟ هل هو مؤسسة جديدة لإنتاج النشاط المنهجي - البنيوي؟ ثم يمكن توسيع المسألة إلى أبعاد الحقيقة، ففي كل محاولة فلسفية غربية يتوجب تحديد مكان الحقيقة، إنْ في الطبيعة، في البنية، في الفن، أو في سابقة عقلية...، وإن كان سياج اللغة لا يسمح بغير ذلك إلاّ أن فعل الإصغاء الذي تؤسس له الأسطورة الغربية ليس إصغاء حقيقياً بل هو مجال جديد للتحاور حول معطى محدد مسبقاً لعامل الدين، هذا العامل يحرك المضامين التي تتكثف بها النظريات المجردة، وبهذا تعود النصوص إلى إعادة تشكيل نفسها بالإفلات من الفلسفة والتمحور حول المضامين الدينية - الأسطورية.

(1) Ducat, op. cit, p. 30.

تأصيل اللغة والفهم
في الفكر العربي الإسلامي

في كل ثقافة إنسانية هناك جهد مدفوع نحو التاريخ يتعاطى مع الأشكال الإنتاجية لوعي الجماعة المؤسِّسة ثم يعيد التعبير عن نفسه بطريقة تسمح له بالبقاء حياً على مستوى الذاكرة، كتاريخ، وأوسع طرق البقاء هي التموضع داخل رمزية الشفهي وفعل التغييب داخل المكتوب، ثم يتم استدعاؤه في كل مرة بفك رمزيته، ليتلقفه وعي تاريخي ضمن كينونة مضافة إلى نص، ولئن تمَّ التزاوج النصي بين الرمز والتاريخ داخل الثقافة الغربية باستدعاء الأسطورة والتراث الديني المبني على الكتابة المقدسة، فإن الرمز في الثقافة العربية الإسلامية يكون قد تأسس داخل اللغة ذاتها ثم تكاثف مع الحمولة المجازية للنص الديني الأساس، "القرآن".

ويُعلَن النص القرآني نصاً حياً لأن الفهم المتعلق به لم يكتمل، بل إنه يعيد نقد الأفهام السابقة عليه، وهو ما يجعله في كل مرة منتجاً لنص أو لنصوص هامشية تتحول، مع شروط الوعي المرتبط بالتاريخ، إلى نصوص مركزية والاشتغال على رمزية النص بالتأويل لا يتأتّى إلا عندما تستبق اللغة نفسها أي حينما تعطى كقوة محايثة لفعل الفهم نفسه.

والنص المؤسس لتاريخ الفهم العربي الإسلامي، القرآن، ينطلق من التميّز في بنيته عن الشعر الجاهلي، أي أن إنتاج الرموز فيه يختلف عن إنتاجها في الشعرية الجاهلية ليس على مستوى اللغة وإنما على مستوى الدلالية وعلمها الذي يفتقر إلى الأشياء ومراجعها، لأنه - القرآن - يشتغل منذ البداية على حمل اللغة لتقرير الوجود، بل إن الخلق يتأسس على اللغة والوجود ينبثق من "كن" ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آية، ثم إن العالم كله مسبوق بنص شامل هو (اللوح المحفوظ)، فعندما تتوسط اللغة الذات الخالقة والخلق، فإن هناك مسافةً ما ينبغي أن تعاد داخل بنية الفهم.

ولأنه لا يمكننا الفهم إلا في اللغة وبها، فإن اقتراب الغيب من الفهم الإنساني لم يكن ممكناً إلا بتوسط الرموز اللغوية وتحريك المجاز داخلها لتوسيع دائرة الإمكان الوجودي ومنه يتمكن الفهم من نشر قواعده والاحتفاظ بشموليته في ربط وظائف متعددة واحتياطيات المعنى باللحظة التأسيسية الواحدة.

وبعد انتهاء الوسائط البشرية (الأنبياء) والطريق المباشرة في الإبلاغ (الوحي)، أصبح الفكر العربي الإسلامي في مواجهة اللغة التي بَدَت هي الأخرى أنها اكتملت نحواً وبلاغة..، ومنه فإن أيَّ تأويل وأيَّ تجديد للمعنى داخل الثقافة العربية الإسلامية لا يتم إلا عبر إعادة خلخلة اللغة واستعادة زمن إنشائيتها أي محاولة إخراجها ونشرها وبعثها. وإن كانت اللغة هي ما ابتُدِئ به الخلق فإن التأويل هو ما يُبتدئ به البعث والمعاد، فالتأويل عودةٌ إلى خلقية اللغة وبعثية معانيها، وفي هذه اللحظة عينها يتحدد جدل زمني بين الفهم المؤسس تاريخياً واللغة القرآنية المؤسسة بعثياً ولئن كان ما من بدٌ من تفعيل تأويل أولي، فأول ما تنشق عنه نشرية التأويل ربط التاريخي بالفهم واللغة المؤسَّسين على فكرة البعث.

إن المهمة التأويلية في عموميتها تتحدد بالنسبة للنص الديني: في فعل وعي الذات لنفسها، وفعل الفهم التاريخي للعلامات التي يقدمها المطلق عن نفسه.

3 - 1 - التأصيل القرآني لفهم اللغة:

بالعودة إلى التكوينات الاستباقية للغة العربية ومنذ التأسيسات الأولى لحقول فعل اللغة، منذ معجمية الفراهيدي ونحوية سيبويه، وخصائصية ابن جني وبلاغية الجرجاني...، ظهر أن حقل اللغة البنائي قد اكتمل، ففي المعنى تمَ إقصاء المهمل وفي النحو لا يمكن إنتاج المعنى إلا بتركيبة متناسقة لعوامل العبارة، وفي البلاغة يتم إخضاع المجاز والحقيقة للتباينات التي تتحقق انطلاقاً من الرابطة: لفظ - معنى.

3 - 1 - 1 - اللفظ والمعنى: انتمائية الفهم وهيئة الحقيقة

لئن كانت العودة الإبستمولوجية لثنائية المعنى واللفظ داخل الثقافة العربية لا تضيف جديداً إلى الحقل الافتراضي للدلالة إلا إذا تمّ تصفية العلاقات البسيطة في الثنائية وتوجيه الضربات الاستثنائية إلى الاحتياطي الدلالي الذي تخترقه حالة الانفلات من التلازمات المنطقية بين اللفظ والمعنى، ولعلنا نطلع على تصفية من قبيل استرجاع اللغة الابتدائية إذ "كما لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد لأن في ذلك تكثيراً

للغة بما لا فائدة فيه"[1]: وبالعودة إلى هكذا خلخلة لنظام الرمزية المعتمد على البنية المزدوجة يمكن أن نلاحظ أن هيئة المعنى قد شغلت جزءاً هاماً من هيئة الحقيقة إذ لا تتوفر ثنائية المعنى والحقيقة على سلطة الوحدة بما يخولها تثبيت النصوص في جهة الفهم، فمن جهة المعنى لا يمكن اعتبار الفهم من وجوه انتهاء المعنى عبر قصديته إلى موضع ما.

يقول صاحب الفروق "المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد والحقيقة ما وُضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا يقال عنيته أعنيه معنى"[2] ففي الفرق بين المعنى والحقيقية يمكن توجيه السؤال المتعلق باللغة دون اللجوء إلى اللفظ بما هو مصدر وأصل أي دون اللجوء إلى تفعيل النشاط اللساني المتعلق بشرطية الدال والمدلول "فالمعنى مقصور على القول دون ما يقصد، ألا ترى أنك تقول معنى قولك كذا ولا تقول معنى حركتك كذا، ثم توسع فيه فقيل ليس لدخولك إلى فلان معنى والمراد أنه ليس له فائدة تقصد ذكرها بالقول وتوسع في الحقيقة ما لم يتوسع في المعنى فقيل لا شيء إلا وله حقيقة ولا يقال لا شيء إلا وله معنى إلا أن ذلك توسع والتوسع يلزم موضعه المستعمل فيه ولا يتعداه"[3] ومنه فإن فعل الفهم أو التأويل لا يهتم بتحصيل الحقيقة لأنها أثر الشيء في اللفظ، بل بالمعنى لأنه أثر اللفظ في المعنى.

اللغة في تأصيلية البيان العربي الإسلامي هي المجال الحيوي لإصدار المعنى وترميمه عبر حركة اللفظ.

3 - 1 - 2 - المجاز: استراتيجية ما بعد الفهم

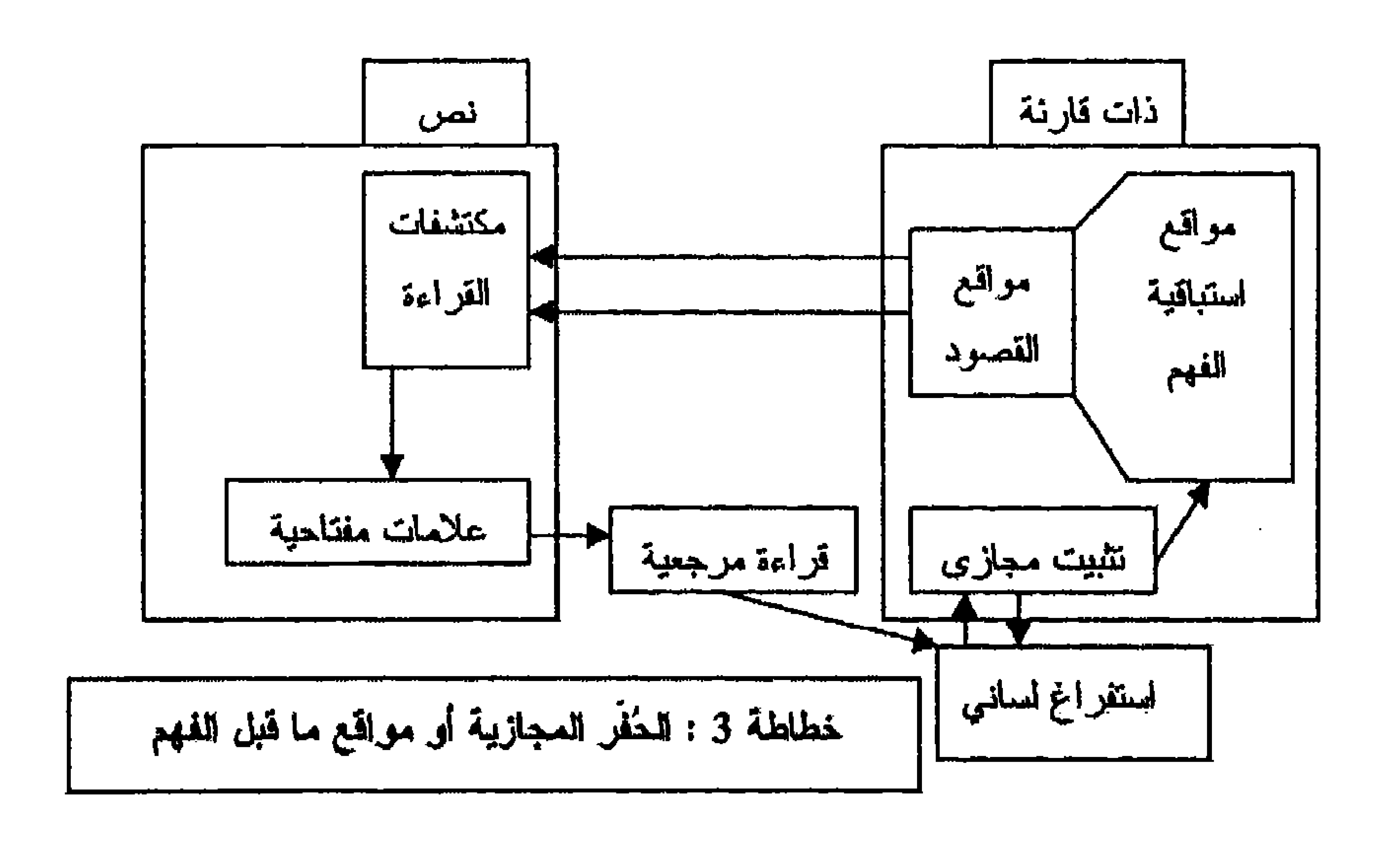
يمكن الانطلاق من مسلمة تأويلية، أن اكتشاف النص هو في الاتجاه المقابل (الذات) حفر في ما قبل مواقع القصود. ويمكن التعبير بهذا المخطط:

---

(1) العسكري، "الفروق في اللغة"، مرجع سابق، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



خطاطة 3 : الحُفَر المجازية أو مواقع ما قبل الفهم

إن هذا الافتراض يجعلنا نعتقد أن حالة اللافهم التي تنشأ من الاشتغال المجازي على قصود اللغة واللعب بجهويتها هي ناشئة أصلاً من الدخول المباشر لمواقع القصود على النص معتبرة ما يتم اكتشافه لحظة القراءة الأولى مفاتيحاً أساسية لأيّة قراءة ثانية أي لأيِّ تأويل، وبهذا تسيطر مثبتات القراءة الأولى على المواقع المتقدمة في الفهم والتي تحتفظ بالقصود المرجعية لكينونة النص في حين يقوم المجاز المستفرغ لسانياً أي الخاضع لشروط العبارة ومرجعية الدال، يقوم بحفر مواقع جديدة نسميها مواقع ما قبل الفهم وتعمل اللحظة الأولى لفعل التثبيت المجازي على إنشاء حالة اللافهم التي تنتج عن سيطرة المواقع الأولى للقصود وليس عن غموض الكتابة (النص).

والمجاز في الفكر الإسلامي ينطلق من الرؤية التي تشير إليها الكلمة: جاز، يجوز...، أي عبر، يعبر، ولئن كان التحليل اللغوي للمجاز يقود دائماً إلى "الاختيار الكاشف عن الفرق بين المسلمين، الذين يصرون على الحياة "في" العالم، وبين أولئك الذين يعتبرون هذا العالم مجرد "معبر" أو "مجاز"[1] فإن الاستعادة اللسانية - التأويلية لفعل مجاز اللغة يصبح أكثر إلحاحاً على طرح مسألة الأثر المترتب عن استقبال الذات لمجازية الصور التي يبنيها عالم اللغة،

(1) نصر حامد أبو زيد، "النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط 1، 1995، ص 175.

فعلى قدر انفتاح عالم اللغة يكون انفتاح عالم الذات والكشف عن مواقع استباقية في الفهم.

وبهذا يأخذ مجال المجاز عالمه الخاص غير المتعالق شيئياً مع المواضيع المشار إليها بدلالة الألفاظ، ويذكر الجرجاني أن "القوم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم مستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه بتناوله في حال المجاز كما يتناول النور مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا مخرج قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ فلم يجدوا للفظة العين ما يتناوله على حدّ تناول النور مثلاً للهدى والبيان، ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد"[1].

والسؤال الذي يُطرح داخل التراث اللغوي العربي حسب ما يفهم من الجرجاني: ما المقصود من استخدام المجاز إذا كان فعلاً لازماً لمجال إشارته التي لا تتعدى إلى الأشياء؟، فبهذا يمكن العودة إلى تحليل أثر المجاز على البنية الاستباقية للفهم، والتي تتموضع خارج المواضع التي يستقي منها العلم مفاهيمه، إذ نجد الفرق "بين التصور والتخيل، أن التصور تخيل لا يثبت على حال وإذا ثبت على حال لم يكن تخيلاً، فإذا تصور الشيء في الوقت الأول ولم يتصور في الوقت الثاني قيل أنه تخيل، وقيل التخيل تصور الشيء على بعض أوصافه دون بعض فلهذا لا يتحقق والتخيل والتوهم ينافيان العلم"[2]. وهذه البعضية في التخيل هي ما يتيح مجالاً لرؤية العالم بالصورة التي تختلف عن تلك التي يقدمها العلم.

وبهذا تمّ الاشتغال على المجاز في الثقافة العربية الإسلامية من الناحية التي يرتبط فيها بالعالم الذي ينفتح عليه دون العالم الذي يخلفه كأثر لحظة شروعه في استشارة اللغة وقصيدتها.

---

(1) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 184.

(2) العسكري، المرجع السابق، ص 93.

3 - 1 - 3 - أصول الفقه: تجميع المعنى وتثبيت الدلالة

بدأ التأصيل الفقهي للنص القرآني بشكل بياني مع الشافعي إلا أن الفرق الحاصل بين لغة القرآن ولغة الفهم (التفسير) ازداد اتساعاً مع الزمن وأصبحت اللغة التفسيرية غير قادرة على استيعاب المعاني التي تتشتت عقب كل خروج دلالي عن الخط البياني الذي ترسمه نحوية وبلاغية النص القرآني، غير أن، الشاطبي وعبر برهانية مقاصد الشريعة يعيد تجميع المعنى المشتت بفعل إعجاز اللغة المجازية، ويحول جميع القصود المشتركة في أصل الموضوع إلى قصود كلية بحيث لا يمكن اللعب على دلالة الألفاظ الظنية أو التشابه الذي يحدثه الاستدلال بالمجاز،لأنه "لا يستطيع أي نص شرعي، بل ولا أي خطاب لغوي أن يحتل المرتبة الأولى في سلم الحضور والبين، لكون الإضمار أو الطي الكلامي صفة جوهرية من صفات كل تواصل طبيعي وهذه الدعوة هي التي تؤسس تعلق الفهم بالاستدلال يتضمن سلم التأويل تعاريف الرمز" "[النص الشرعي القضية الشرعية] لأن قواعد التأويل، ما هي في الحقيقة إلا تعاريف لطرق استفادة القضايا الشرعية الأولى"[1].

يعمل أصول الفقه على تأصيل كتابي للمعنى المشتت والمختلف وتثبيت دلالة البيان ضمن كلية البرهان، أي تفريغ الحمولة النفسية والبيانية والحفاظ على الشكل النهائي المؤطّر لكل مسألة شرعية، هذا الشكل يختزل حدود اللغة إلى إشاراتها النهائية، بهذا يتم التأصيل للفهم من خلال تجميع المعنى المشترك برهانياً، فما هو برهاني في اللغة هو بياني في الفهم.

3 - 2 - مستويات الخطاب القرآني:

يأتي القرآن "الكتاب الإلهي" كنهاية لفعليّ التبشير والتنذير أي كخلاصة لجميع الإشارات الإلهية عن ذاته وعن الغيب والشهادة..، إضافة إلى إعجازه الذي يمثل نهاية اللغة واكتمال المعاني فلم يكن من الممكن القفز على لغة النص القرآني التي تشغل حيزاً من مستقبل الإنسان وبداية خلقه والمعنى الذي

(1) النقاري، (حمو)، "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وبن تيمية"، ولادة للنشر، المغرب، 1991، ص 10.

يصبغه بشكل نهائي على حاضره مهما كانت مرونته لأنه في كل مرة يربط اللغة بأسس الوجود، اللغة التي تسبق الوجود والراهنية، إنها التاريخ السابق على التاريخ، فكل فعل إنساني والوعي المرتبط به مسبوقان بفعل اللغة "كان" وبهذا يشكل القرآن خطاباً يمسح جغرافية الفهم لأنه يجعل القارئ "يحتاج أن يفهم"، وينشأ الفهم المستمر بشقيه: فهم النص وفهم الذات أمام هذا النص وهو ما يؤول إلى حلقة بين الذات والنص، ولأن النص يتراتب في تحديد الوجود فإن فهم الذات يتراتب بدوره في تحديد القصود، مُنشئة بذالك مستويات تراتب الخطاب القرآني داخل مستويات مقابلة في بنية الفهم:

3 - 2 - 1 - المستوى البرهاني: استعادة الذات والتصنيف التأويلي

يقسّم ابن رشد "الناس" إلى ثلاثة أصناف: "الخطابيون" و"الجدليون" و"البرهانيون"، استناداً إلى الآية: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، لكن عندما نعيد بناء هذا الطرح نتساءل عن المسوغات الثقافية والحكمية - إن كانت الأولى شرعية - التي جعلته يلجأ إلى هذا التصنيف؟ هل النص هو من يختار قارئيه أي "ناسه"؟ ويصنفهم حسب مراتبه؟ وهي مسألة تتعلق بالذوات التي تتأسس على هكذا تصنيف، فوحدة الفهم تصبح مرهونة بالشروط الاجتماعية والنفسية التي يقوم عليها التصنيف، ثم لِمَ لا تكون تراتبية الآية مجتمعة كلها في البنية الواحدة للفهم الإنساني العام؟ إن كان ما من مسوغ لفهم هذه الآية سوى تأويل لغتها الخطابية، ولئن خصَّ ابن رشد هذا الصنف بأنهم "أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة"[1] فهو بهذا يخص ذاتاً بفعل الصناعة أي الإبداع والخلق، غير القابلَين للتعليم.

إذ إن "هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور"[2] فهل يخرج الخطاب القرآني بكليته - لدى هذا الصنف - إلى

(1) ابن رشد (أبو الوليد)، "كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المطبعة الكاثوليكية، ط 1، بيروت، 1961، ص 52.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البرهانية ومستوى التلقي البرهاني - الصناعي؟ ولئن كانت هذه المسألة قد عولجت من باب المواضيع المتعلقة بتحديد مستوى قرآني أو آخر، ففي هذا المبحث تستدعى صورة الذات في مقابل هذه التصنيفات.

فالعامي في فهم الغزالي لا ينبغي أن يتشبع بالتأويل البرهاني لأن ذلك من باب "إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها"[1]، وبهذا الطرح يتعدد مستوى الرضاعة في الفهم والذي يُثبّت مع تصنيفية البرهان، مانعاً للتعليمية التي تكسبها اللغة المشتركة وعمومية الخطاب القرآني والأثر الإعجازي في التلقي وليس في ذات الأثر، بل إن الغزالي ينتقل من مستوى الرضاعة إلى مستوى العجز: "إن مثال سباح ماهر يجر معه عاجزاً عن السباحة وذلك حرام، لأنه يعرضه لخطر الهلاك وهذا هو المثال الحق للعالم إذ فتح للعامي باب التأويلات والتصرف في خلال الظواهر"[2] فالإشكال: إذا كان سبب "ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق"[3]، و"كان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع"[4]، فإن الطريق البرهانية المعتمدة على التأويل تشتمل على حقائق لا تنفصل عن برهانيتها أي في أثرها المكوّن لملكة الفهم البرهاني للذات، وبهذا يكون البرهان مجالاً للتعلم والاكتساب وهو ما تلحّ عليه اللغة حينما تختزل كثافتها أثناء تحقيق التواصل بين "الله" و"العبد".

3 - 2 - 2 - المستوى الخطابي: تعليق الحقيقة

مع هذا الصنف من الناس "الذي ليس من أهل التأويل أصلاً، وهم الجمهور الغالب ذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق"[5]، تندفع أفعال الذات نحو التذاين والتغاير في الوقت نفسه، من

---

(1) الغزالي (أبو حامد)، "إلجام العوام عن علم الكلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1985، ص 70.
(2) المرجع نفسه، ص 67.
(3) ابن رشد، المرجع السابق، ص 36.
(4) المرجع نفسه، ص 50.
(5) ابن رشد، المرجع السابق، ص 52.

خلال تنشيط المخيال اللغوي والالتحام بالنص دون اللجوء إلى اختيار أشيائه.

وإذا كان الإيمان لا يتأسس إلا على فعل إمكانات التصديق المنتقاة دون برهانية قصدية فإن الفهم المرتبط به لا يتأسس إلا على إمكانات اللغة واحتمالاتها مجتمعة، أي أن اللغة هنا لا تتعدد لتبرهن على الحقيقة وإنما على العكس لتعمل على تعليقها وملأ المساحة الاستقبالية للفهم المبنية على وجودية الإيمان، ولهذا نقرأ الآية: ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ (الذاريات، الآية 23)، فالحقيقة مؤسسة قبل أن تتحدد في معاني النطق أي أنها محايثة في وجودها لأنطولوجية النطق، فالخطابة تعليق للحقيقة وفتح للذات على المعنى المستعاد من قبلها.

وفي الخطابة يختلف الخطاب الإنساني عن الخطاب القرآني ليحقق معنى من معانيه، وفهماً لـ: "ما نفذت كلمات الله"، ولئن كان المستوى الخطابي زمن النزول ليس هو في الأزمنة اللاحقة وحتى اليوم فلأن تأويلاً يضاف إلى مفهوم الخطابة، حيث يتم نقلها من إطارها اللغوي، الشفهي بمستواه الشعري والكتابي وبمستواه البلاغي، إلى الإطار النفسي حيث الانفلات اللاحق من الأطر المرجعية للأشياء التي تقولها الحقيقة النصية والانخراط في مجال نفسي منتشر على أسطح غير متوازية فيما بينها، لأن الذات تعيد قراءة مفاتيحها كلما تقدمت لاستقبال خطاب اللغة.

3 - 2 - 3 - المستوى الجدلي: تداخل الآفاق

في الجدل يتم إقحام أفق القارئ في الأفق المزدوج للكاتب ونصه؛ ومنه تنشأ لغة تحمل القارئ إلى الحقل التخيلي لأفعال لغة النص من خلال الجدل الناشئ بين القارئ المجادل ومعاني النص المعروضة بذاتها للمساءلة، وفي القرآن عرض لمختلف الأسئلة المحركة للقضايا الإيمانية أو التي تفترض إطارها البياني - التاريخي، ثم يتحول الجدل إلى فعل متناغم مع سيولة المعاني القرآنية لاستعادة البنية الظاهراتية للإيمان أي لتعليق شيئية الحقيقة وترك المجال مفتوحاً للاستقبال اللانهائي لمعاني النص القرآني من خلال توليد "الحالة" التي تسمح بترجيع الإشارات وتعديل العلامة النهائية للإنسان.

عبارة "الجدليون بالطبع"[1] لابن رشد تجعل من الفهم طابعاً جدلياً أي تلك الطريق لفك الرموز وتعبير النص إلى حدود استباقية الفهم.

3 – 3 – مستويات الفهم:

يتميز الخطاب الديني القرآني بكونه لا ينفصل ولو لحظة عن الرابطة الانتمائية لقارئه لحظة إيمانه أي لحظة تعاطفه وتمازجه مع المكون الدلالي للنص القرآني، وبهذا يحصل الفهم الذي يمكن ألاّ يستعاد في جسم اللغة وإنما يرتبط بشكل مباشر بالممارسة الدينية التي تصطبغ بنظام العقيدة ومقتضيات الفهم عن النص الديني أي عن الكلام.

ولمّا "كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه بما لا يفهمه عنه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة وبعده سواء إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً والله جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث"[2]. استلزم أن يحمل النص أو الخطاب إشارات – مفاتيح للفهم لا للإعجاز، غير أن الإعجاز في صناعة العبارة طريق إلى المنع أي محاولة لتفكيك البنية العبارية للخطاب القرآني، بينما يستمر إصدار الأفهام المتولدة عن ثبات الكتابة ذاته.

لكن السؤال الخفي والذي يعمل على شق جبهة الفهم الأساسي للنص القرآني: – هل يختلف الفهم بين اللحظة التي يواجه فيها النص مع استحضار كينونة الله وخطابيته؛ واللحظة التي يغامر فيها الفهم مع نسيان الذات الإلهية كونها هي المتكلمة، هي المخاطِبة؟

ومنه تتشكل مستويات للفهم بالنسبة لرؤية الذات المتكلمة، مستوى يستحضر الذات وآخر يغيبها وآخر لا يفهم إلا عن الذات نفسها.

---

(1) ابن رشد، المرجع السابق، ص 52.

(2) الطبري، (محمد بن جرير)، " تفسير الطبري، (وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين االنيسابوري)"، دار الفكر، بيروت، 1978، م 1، ص 5.

3 - 3 - 1 - الفهم عن المتكلم:

إن سحب الفهم إلى ذات المتكلم (الله) يعيد حمل النص القرآني على بنية وجودية تفتح بدورها ذات القارئ على حدود وهمية ورمزية مغمورة تحت ما هو معطى في الفهم الذي ليس فهماً إلا باستقباله ما يجب فهمه أي تحت إثارة وتحريض اللغة. "فلا يصح أن يقال مراد القائل من هذا الكلام كذا فقط وإنما الأدب أن يقال الذي فهمته منه كذا، ولا يقطع لأنه حصر للحق في مذهب واحد، وماذا بعد الحق إلا الضلال (. . .) فعلم أنه ليس فهم كلام المتكلم أن نعلم جميع وجوه ما ضمنته تلك الكلمة بطريق الحصر بما يحتوي عليه مما تواطأ عليه أهل اللسان"(1) وبهذا يبرز أفق ينحدر من أفق أضيق ويفتح مجالاً واسعاً للاستقبال والتلقي داخل دائرتين متداخلتين دائرة للفهم الذي يتقدم ودائرة للفهم الذي ينتظر عند حدود الـ "مَن" نفهم عنه، فحضور الإلهي في الكلام المعروض للفهم يصبغ المعنى بصبغة "مَن" التراتبية ومنه العودة المستديمة إلى المتكلم، وهي العودة التي تسحب معها المعاني المتذايتة (بين ذاتية =intersubjectivité) نسبياً.

3 - 3 - 2 - الفهم عن الكلام:

تتضمن القراءة نسياناً محايثاً لفعل الفهم، وهو النسيان الذي يسمح بتفعيل الكتابة، فكل كتابة تستدعي تنازلاً حتمياً عن فهم يتعلق بتمدد لحظي للدلالة، فإذا كانت الكتابة تثبيت فهي اختزال لأفق لا ينفك عن التمدد المتكاثف للفارق بين الدوال والدلالات وهو الفارق المتناسب مع الفارق بين كلام التكلم وكلام المتكلم فـ "إن الإنسان له كلام بمعنى التكلم الذي هو مصدر وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو حاصل بالمصدر"(2)، ولهذا "ينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام والفهم عن المتكلم وهو المطلوب. فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من أنزل القرآن على قلبه، وأما الفهم للكلام فهو للعامة، فكل من فهم من العارفين

---

(1) الشعراني، (أبو المواهب)، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، مطبوع على هامش، الطبقات الكبرى، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 93.

(2) الآلوسي، (شهاب الدين)، "روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني"، دار الفكر، بيروت، 1978، م 1، ص 90.

عن المتكلم فقد فهم الكلام وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على اليقين له من كل الوجوه أو من بعضها"[1].

ومن هنا يمكن أن نفهم وجود الكتابة القرآنية بدل القراءة المباشرة للمتكلم والتي تطرح إشكالية نمط التغاير في العلاقة إنسان – الله. فلا طريق إلى الفهم إلا عن طريق الفهم عن الكلام.

القرآن، "نص" تنزيلي، أي تخفيف عبر الكتابة لحضور الذات الإلهية في الفهم العام للمؤمن، ويتجانب الإيمان ليشخص كل فهم عن الكلام بتذايت غير قابل للسقوط في أفق الكتابة المتعالقة نسبياً مع المعاني المرسومة لها، لكنها قد تفترض شرط لا معنويتها لتحافظ على النسبة بين الكلام والمتكلم وهي النسبة التي تمنح شرط الخروج من النص إلى التطبيق وتحوْل دون امتلاك اللغة لسلطة تقرير المعنى.

3 – 4 – طبيعة الرموز في النص القرآني:

نعتبر "القرآن" – مبدئياً – نصاً لكي نتمكن من ضبط الإشكالات المتعلقة باللغة التأويلية، وهنا يمكن البحث في المصطلح الذي يؤطر الدائرة: الفهم عن الكلام والفهم عن المتكلم، وهو مفهوم "التعلق" أي تعلق الخطاب الإلهي بالذات الإلهية وبلغة الخطاب ذاتها هو ما يجعلنا في مواجهة حالة الفهم المتعالي المرتبط بالصورة السديمية التي تنتج من وجود الخطاب القرآني المكتوب والذات الإلهية التي تنتهي عندها حدود ما بعد الخلق.

ونعثر على نص للآلوسي يمنح هذا الطرح روحاً لمعناه "للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الإنساني اللفظي ليس من جنس الحروف والألفاظ أصلاً وهي واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به، وحاصل الحديث من تعلق تكلمه بذكر اسمي تعلق تكلمي بذكر اسمه، والتعلق من الأمور النسبية التي لا يضر تجددها، وحدوث المتعلق إنما يلزم في التعلق التنجيزي ولا ننكره، وأما التعلق المعنوي التقديري ومتعلقه فأزليان، ومنه ينكشف وجه صحة نسبة السكوت عن أشياء

---

(1) الشعراني، المرجع السابق، ص93.

رحمة ليس نسيان"[1] فتعلُّق الخطاب القرآني تعلُّق تنجيزي لبيان الحدوث، والتعلق التكلمي في جهة الخطاب "يا أيها"، تفصيل لما ينحدر من تفعيل الرمز للعودة المتجددة للحالة التي يكون فيها الفهم بحاجة إلى مرجع للعلاقات التي يشكلها الفهم أثناء التعلق التكلمي، وهو المرجع الذي يصدر ضمن مؤسسة الإيمان.

3 - 4 - 1 - عالم القرآن:

إن هيكل الخطاب القرآني منتظم في بنيات غير متغايرة مع نصوص أخرى وتفترض عالماً لا يستقر على مرجع، بل إنه يهاجم المرجع في كل لحظة يدرج فيها فهماً للذات ويرمي إلى تعليق العلامات وحجم الدوال لتوجيه الاستقبال الدلالي إلى فعل الفهم، وبالعودة إلى هيكل القرآن نجد السورة "اشتقاقها من سور البناء والمدينة لأن السور يوضع بعضها فوق بعض حتى ينتهي إلى الارتفاع الذي يراد فالقرآن أيضاً وضع آية إلى جنب آية حتى بلغت السورة في عدد الآي المبلغ الذي أراد الله تعالى وقيل سُميت سورة لأنها وصفت بالعلو والرفعة كما أن سور المدينة سمي سوراً لارتفاعه. وقيل سميت سورة لإحاطتها بما فيها من الآيات كما أن سور المدينة محيط بمساكنها وأبنيتها، والآية قال بعض العلماء معناها العلامة لأنها تدل على نفسها بانفصالاتها عن الآية المتقدمة عليها والمتأخرة عنها"[2].

فالعالم الذي يعرضه القرآن للوجود يجعل في اللحظة الواحدة إحاطة السورة وانفصال الآية والتعالي المترتب عن نهاية الآيات في فهم واحد، والوحدة هنا لا تعني القبض الكامل على المعنى النهائي للقصد، وإنما ما يفيدنا به النيسابوري كون أن المعنى يحمل أبعاداً ثلاثية داخل نسق السور والآيات: الإحاطة - الانفصال - والتعالي، وهي حركات ذات جهات مختلفة وهو ما يمكّن الفهم من نشر منطلقاته في ذاته بشكل لا يدَع مجالاً للعودة إلى انطلاقات قصدية ناقصة.

(1) الآلوسي، المرجع السابق، ص 11.
(2) النيسابوري (نظام الدين)، "تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان"، مطبوع على هامش، تفسير الطبري، مرجع سابق، ص 25.

وعالم القرآن عالم استرجاعي أي أنه لا يعطي فرصة للقارئ للقبض النهائي على المراجع المشار إليها أثناء توظيف العلامات والدوال الترغيبية أو الترهيبية وهذا لاختبار الإيمان وهو المعرفة التي تتم تصديقاتها بدون البرهان على المرجع "فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وإن تنزل فيه هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً إليه إما في مرتبة الخيال فلقوله (ص): "أغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى في جوفه".

أما في مرتبة اللفظ فلقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ وأما مرتبة الكتابة فلقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾"[1] وهذه المراتب الثلاثة تشكل أبعاداً ثلاثة لعالم القرآن، معروضاً على بعد استقبالي واحد هو القراءة حيث الفهم هو تشكيل وإعادة تشكيل العالم المطروح في وجودية الألفاظ الأولى وبهذا يمكن أن نفهم القول الذي يورده ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن: "وذهب "قوم" في قول الله وكلامه إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة وإنما هو إيجاد للمعاني"[2]، وإيجاد المعاني خلق لعالم ما بعد الفهم ثم يستحيل إلى عوالم ما بعد التأويل، لأن الكلام معروض في لفظه لإيجاد المراجع أو توهم عالم حقيقي للصور البيانية، ولأن "الله لم ينزل شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده"[3] فإن النفع والدلالة لا يقعان إلا في عالم يحققهما، لكنه عالم منفصل المرجع بين الشهودي والغيبي.

ظهر أن فعل إيجاد المعاني داخل النص القرآني يتجدد بترميز المعطى التاريخي (أسباب النزول) وحمل اللغة ببيانها إلى خانة الرمز حيث الحقيقة معلقة بالإيمان كشرط للفهم، وكشرط كذلك لتجويز العبارة من الوهم إلى الحقيقة حيث لا مجال آخر للسيطرة على مطاطية الفهم المستعصية على حركة السؤال.

ويسوق الزركشي قصة عن التوحيدي: "قال أبو حيان التوحيدي في

---

(1) الآلوسي، المرجع السابق، ص 11.

(2) ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، "تأويل مشكل القرآن"، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1973، ص 106.

(3) المرجع نفسه، ص 93.

البصائر": سألت السيرافي عن قوله تعالى: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾: ثم انتصب؟ قال: بالحال، قلت: لمن الحال؟ قال: لله تعالى، قلت: فيقال لله حال؟ قال إن الحال في اللفظ لا لمن يلفَظ بالحال عنه ولكن الترجمة لا تستوفي حقيقة المعنى في النفس إلا بعد أن يصوغ الوهم هذه الأشياء صياغة تسكن إليها النفس، وينتفع بها القلب، ثم تكون حقائق الألفاظ في مفادها غير معلومة ولا منقوضة باعتقاد وكما أن المعنى على بعد من اللفظ، كذلك الحقيقة على بعد من الوهم"[1] من خلال هذا يظهر أن عالم القرآن حال في اللفظ ابتداء ثم يكون على حقيقة عندما يتعلق الوهم على وجه التصور بالنفس.

3 - 4 - 2 - عالم الإنسان:

عملت الجهود التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية على تحصيل المعاني الاقترابية من التزود بقاعدة إيمانية تختزل كل جهد موجه لفهم الذات الإنسانية للوصول إلى الإلهي وبهذا حدثت الانزياحات الثقافية عندما تحددت اللغة بمرجعية ما هو إلهي ومطلق دون فهم أدنى شروط الإحاطة بموجودات المعاني، ويورد الزركشي "قول السمرقندي - في كيفية إنزال القرآن: أنه إنما نزل جبريل على النبي (ص) بالمعاني خاصة، وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب وإنما تمسكوا بقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ..[2]، بهذا الشكل يظهر بأن الفهم الإنساني فهم ثانوي ومجانب للمعاني الخاصة.

وتعبير المعاني في لغة العرب فعل للترجمة وإيراد المعاني الإلهية في حقل دلالي إنساني، يبني عالماً يتمثل فيه ما فهمه اشتباهاً أنه الحقيقة، ولهذا رأينا عوالم مختلفة في الثقافة العربية الإسلامية.

عالم صوفي يرى الموجودات علامات تختفي نسبياً أو مطلقاً لتقدم إشارات لاحتراق الذات عند السدرة الفاصلة بين عالم شهودي وآخر أخروي وليس غيبياً، ومن المهم هنا توضيح الفرق بين الأخروي والغيبي، فبالنسبة إلى المؤمن فهناك

---

(1) الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، "البرهان في علوم القرآن"، دار المعرفة، 1972، ج 1، ص 306.

(2) المرجع نفسه، ص 230.

عالم الآخرة لأنه يتغاير مع عالم الأنا وليس لأنه يغيب ثم تكون الغيبة في المدلول المرجعي للألفاظ التي توصف بها الآخرة.

ويورد القرآن خطابات مختلفة نحو الإنسان: يا أيها الإنسان...، يا أيها الناس...، يا أيها الذين آمنوا...، يا أيها الكافرون...، ما كان لبشر...، وهي مقامات رمزية تضع مفهوم الإنسان في دوائر متقاطعة، مرة في خانة إنسانية وأخرى في خانة اجتماعية أو إيمانية..، ثم يتعين عالم رمزي داخل مفهوم الإنسان من خلال تأويلية الظواهر اللغوية.

3 - 4 - 3 - أفق السؤال والجواب:

إن القراءة الإجمالية للنص القرآني تشير إلى أنَّ الإشارات الإلهية إجابات عن أسئلة غير عادية، هي خطاب غير عادي، إنه خطاب السؤال - المفتاح لعالم الإله الذي يحفظه علم في لوح محفوظ، لكن الإشكال: كيف تمّ إنشاء وانتقاء الأسئلة الإنسانية؟ أيهما بدأ في الزمان والفهم الكوني: السؤال الإنساني أم الجواب الإلهي؟، ثم نجد نوعين من الأسئلة الإنسانية، سؤال داخل النص نفسه وهو محمول داخل لغة إلهية لا نعلم إن كانت تحفظ إنسانيته أي طبيعة تكوينه أم أنها ترفعه إلى مستوى يخص العلم الإلهي، ومنه هي أسئلة مكتوبة، "ويسألونك عن..."، وتمضي الكتابة الإلهية إلى حدّ افتراض السؤال الإنساني﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾الآية، وهو فتح لأفق السؤال فتحاً لا نهائياً كما أنه يصل إلى المواضيع القصوى أي الذات الإلهية في لفظة (عنّي)، ثم يكون أفق الجواب بعدها مفتوحاً على الاقتراب، في قوله تعالى:﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾.

ففي كل الآيات التي ورد فيها تعبير عن السؤال، كانت الإحالة إلى الجواب على لسان الرسول (ص)، "ويسألونك... فقل..."، إلا في "وإذا سألك عبادي عني..." فقال "فإني قريب..."، حيث الحضور جواب كلي. وإن كنا نجد "اختلافاً بين علماء المسلمين: فمنهم من ذهب إلى أن النبي (ص) بيّن لأصحابه كل معاني القرآن الكريم، ومنهم من ذهب إلى أنه لم يبيّن لهم إلا القليل"[1]، وعلى هذا يستمر سؤال خارج الكتابة الأصلية، يتعلق بالسؤال

---

(1) الذهبي، (محمد حسين)، "علم التفسير"، دار المعارف، القاهرة، 1977، ص 15.

المستعاد في كتابة القرآن، فسؤال القرآن يؤسِّس تنظيرا لسؤال الهامش الإنساني.

ولئن كان "كثير من الصحابة يكتفون بالمعنى الإجمالي للآية"[1] فلأن السؤال كان مستعاضاً في تجربة إيمانية متكاثفة، واكتمال الدين لم يكن مانعاً من استمرار السؤال تحت ظل علم الفقه "فالله جلّ ثناؤه لم يقبض نبيه إليه إلا بعد إكمال الدين به لعباده وعلمه بأن لله في كل نازلة وحادثة حكماً موجوداً بنص أو دلالة"[2] وخروج النص إلى الدلالة فتح لمجال السؤال واستعادة الدلالة إلى النص جواب للغة أثناء فتحها لأفق عالمها

3 – 5 – الفهم والتأويل: حقل الاستقبال وزوايا الانكسار

دون العودة إلى تصنيفات الاجتهاد التأويلي يمكن استدعاء المجال العام لاستقبال النص الأساسي ومنه توضيح البنية العامة والمواقع المُعلنة في سطح الفهم التراثي للنص القرآني وتبيان زوايا الرؤية لكن هذه المرة بما هي زوايا انكسار كأثر مباشر للمجال الذي تخترقه فهماً وتأويلاً، لأن الكثافة والسُمك يختلفان في نصوص متباينة وفي النص الواحد ذاته، كثافة تفترضها دلالات وإشارات متعالقة حدياً، وسمك تفترضه لغة هي كتابة موضوعة للتعبير، للتجوّز، والنيابة عن وجود هو للرغبة والإرادة أقرب منه إلى البرهان والتأصيل.

3 – 5 – 1 – فهم النص الديني: تأسيسات الوعي النصي

لقد تشكل الفهم التنظيري في الثقافة العربية الإسلامية أساساً بالتعامل مع النصوص المكتوبة وإن ارتبط من حيث هو وظيفة للتواصل بالسماع أي الشفهي، ويعرُف العسكري الفهم "أنه العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة ولهذا يقال فلان سيئ الفهم إذا كان بطيء العلم بمعنى ما يسمع ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي، وقال بعضهم لا يستعمل الفهم إلا في الكلام ألا ترى أنك تقول أنك فهمت كلامه ولا تقول فهمت ذهابه ومجيئه، كما تقول علمت ذلك، واستعمل الفهم في الإشارة لأن الإشارة تجري مجرى الكلام في الدلالة على

---

(1) المرجع نفسه، ص 17.

(2) الطبري، المرجع السباق، ص 30.

المعنى"[1]، لذا فإن الفهم عن النصوص لم يأخذ شكله الإسترجاعي داخل دائرة النظريات اللغوية إلا عندما استشكل النص المكتوب على تغيُّر الفهم في بيئة ثقافية مختلفة وفي مجال لغوي تحللت رموزه إلى إشارات تكاد تعمل ضد اللغة ذاتها.

وعندما نتحدث عن النص في الثقافة العربية الإسلامية، فإننا نبحث عن البؤر الدلالية التي تستجمع المعنى وتجعل منه نواة لتوالد المعاني الأخرى، ولئن كان الواجب أن يكون "القرآن مصدراً من قول القائل قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ يقول: (قتادة) حفظه وتأليفه ورأى أنَّ تأويل القرآن التأليف"[2].

فالنص تأليف وتجميع لنواة الحقيقة، وتأويله تأليف، حينها يعمل مفهوم التأليف عملاً مزدوجاً: النص تأليفٌ إلهي، والتأويل تأليفٌ إنساني، وبهذا يمكن النظر إلى القرآن نظرة جديدة تماماً، إذ لا بد من تشريح الفرق الصادر عن تأليفَين مختلفَين في المرجع ومشتركَين في اللغة، وبذلك يطرح إشكال زمنية اللغة، هل يمكن للغة أن تحتوي التاريخ وتُسكنه العبارة؟ كيف يمكن استيعاب الفرق الزمني - التاريخي بين حركة اللغة في تبيان الدلالة وتنظيم الإشارة والتأخر المترتب عن تركيب العبارة وتهيئة النسق الرمزي لتضمين العلامة وتقصيدها (ملؤها بالقصود) وبين حركة التاريخ في دفع الأحداث حيث لا قصد لغوي خلفها إلاً علماً، حيث "له تعالى شأنه كلمات غيبية وهي ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقاً نسبية كانت أو خيالية أو روحانية، وتلك الكلمات أزلية مترتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لا في الزمان إذ لا زمان، والتعاقب بين الأشياء عن توابع كونها زمانية يقربه من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتمِلة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابي دفعة فهي مع كونها مترتبة لا تعاقُب في ظهورها فجميع معلومات الله مكشوفة له أزلاً كما هي مكشوفة له في ما لا يزال"[3].

---

(1) العسكري، المرجع السابق، ص 79.
(2) الطبري، المرجع السابق، ص 32.
(3) الآلوسي، المرجع السابق، ص 11.

ومنه تنبني ثلاث مستويات للزمان واللغة:

- مستوى العلم الغيبي، حيث لا تعاقب ولا مجال لهيمنة القصدية اللغوية.
- مستوى الكتابة القرآنية، حيث التراتب اللغوي وزمان متباين لتاريخ القراءة.
- مستوى التأليف - التأويل، حيث التعاقب في الظهور والتراتب المسترجع للغة.

وعلى هذا يكون النص القرآني "تنزيلاً" بالمعنى الذي يفهم من ترتيب هذه المستويات، فظهور النص يكون عبر تنزيل (الكلمات الغيبية)، "ومعنى تنزيلها إظهار صورها في المواد الروحانية والخيالية من الألفاظ المسموعة والذهنية والمكتوبة"[1]، ولهذا كان التنزيل إعجازاً لكونه يخترق هذه المستويات دون تعطل في المعنى أي دون أن يؤثر الفارق الكوني بينها إذ لا مشابهة، مما جعل "التأويل الصحيح هي الأمانة التي حُمِّلها الإنسان، فأبى أن يحملها، وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ...﴾ الآية"[2]، فهو مفهوم بالأثر المترتب عن اختراق مستويات الوجود الدلالي، ويرى صاحب "روح المعاني" أن "المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله إلى الألفاظ الحقيقية العربية، فكونها لفظاً حقيقياً عربياً مجعولاً بالنص ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾"[3] فالجعل تأليف لنص الحقيقة.

3 - 5 - 2 - الخطأ المعرفي في التأويل: النص وقرينة الانكسار

وُضعت ثلاثية القارئ والذات الإلهية في مجال تأويلي متسع لأن فروقاً أنشأت انشقاقات داخل لغة الفهم وجعلت منه منقسماً على نفسه يحمل الحقيقة ليختزل كثافة اللغة المتحاملة على التاريخ، ثم يحمل اللغة من وجوهها لينخرط في سياسة الاستيلاء على القصود من مواقعها النفسية باللعب على مواقعها التركيبية.

ويبتكر الآلوسي حلاً حيث "يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) ابن رشد، المرجع السابق، ص 55.

(3) الآلوسي، المرجع السابق، ص 14.

وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة، فنقول هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه وعدمه اللذين هما من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانساً لصفات المخلوقات"[1] وهذا التفاوت والفرق بين ما يقوم بالقارئ من فهم وبين ما يقوم بذاته تعالى، هو ما نطلق عليه مفهوم انكسار، وهذا الأخير له قرينة لاعتبار كثافة المعنى عبر سُمك الكتابة، وهو ما يعبّر عنه النص القرآني بمفهوم "الزيغ"، في الآية "فأما الذين في قلوبهم زيغ"، قال القرطبي: "الزيغ الميل، ويقال: زاغ يزيغ زيغاً إذ ترك القصد"[2].

ولئن تعلق كل من التفسير والتأويل بـ "بيان اللفظ"[3] و"بيان المعنى"[4] على الترتيب، فالربط البياني بينهما مكّن للغزالي من وضع قانون كلي للتأويل إذ "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق (...) أن لا يكذب برهان العقل أصلاً فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع"[5].

فبين مستويات حضور النص القرآني قرائن انكسار، انطلاقاً من كثافة المعنى داخل النص إلى كثافة اللغة في حقل استقبال الفهم إلى سمك العبارة في تركيب النص.

ويتولد الخطأ المعرفي في التأويل من الكتابة المتولدة جانبياً عن انكسار الحقيقة عبر هذه الكثافات، ولتعديل منظور التأويل في الفكر الإسلامي تم تزويج

(1) المرجع نفسه، ص 12.
(2) القرطبي، (محمد ابن أحمد الأنصاري)، "الجامع لأحكام القرآن"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، م 2، ج 4، 1957، ص 13.
(3) المرجع نفسه، ص ص 15 - 16.
(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(5) الغزالي، "قانون التأويل"، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، ص 123.

هذه الكثافة بكثافة التجربة الإيمانية كسلوك للنص ذاته، ثم ظهر الفارق التاريخي بين الفهم والإيمان بعد مرحلة الرعيل الأول حيث التلقي ممارسة ومحاكاة لسلوك الرسول (ص)، وهو الفارق الذي يحدث زيغاً وانكساراً للمعنى داخل اللغة - الخطاب.

وتوضع المتشابهات في القرآن على نحو توضع الاحتمالات في بنية الفهم إذ وجودها تأسيس للحقيقة المقابلة، "فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً فيتعين الواحد بالبرهان"[1]، ولئن كان هذا وجه التأصيل في التأويلية العربية الإسلامية من جهة ما هو برهان لمعنى يحتمل المصادرة، فإن تعريفاً للتفسير والتأويل يضعنا أمام منطلقات جديدة لفهم لنصوص ولتحريرها في الخطاب، يقول الآلوسي: "التفسير تفعيل من الفسر وهو لغة البيان والكشف والقول بأنه مقلوب السفر مما لا يسفر له وجه ويطلق التفسير على التعرية للانطلاق، يقال فسرت الفرس إذ عرّيته لينطلق ولعله يرجع لمعنى الكشف (...) والتأويل من الأول وهو الرجوع والقول بأنه من الأيالة وهي السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه"[2]، وإفادة التعرية والانطلاق وسياسة الكلام، تأويل حي للنص، إذ كلها تعمل على تحرير النص من ثبات الكتابة التي هي الدرجة الدنيا في تنزيل النص وظهوره ومنه فإن التعرية انفلات من جمود الكتابة وانطلاق فهم تصاعدي نحو مستويات أعلى من الكتابة وسياسة الكلام لتحريك النص نحو التاريخ.

3 - 6 - التأويل والتعديل الصوفي:

أعاد الصوفية فهم النص الديني بناء على ترتيب مختلف للوجود، إذ أخفوا تعارض اللغة مع التاريخ في هيولى وكينونة القرآن أي أن الصوفي يعيد لغة النص إلى مستوى التنزيل من العلم إلى الكتابة وفي اللحظة لا يتوفر فيها زمان لقول شيء ما عن شيء ما، وهو تأويل جذري اشتغل على النص بقوة تناظرية، وفي

(1) المرجع نفسه، ص 127.
(2) الآلوسي، المرجع السابق، ص 04.

زمن التجلي يغيب زمن البيان فتأويل الصوفية يتموضع في الخلق، ولعلهم على فهم الزركشي للآية ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ "ولحذف الواو في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ نكتة علمية، فإنه جعل تعليم البيان في وزان خلقه، وكالبدل من قوله: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ﴾ لأنه حي ناطق وكأنه إلى نحوه أشار أهل المنطق بقولهم في حدّ الإنسان، حيوان ناطق"[1] وهنا استعادة للوجود المتاخم للخلقية عبر تحريك الإشارة وتعديل رمزية عالم النص بما يفتح عالم الخلق حيث لا زمان واللازمان موضع الحقيقة المطلقة إذ لا أثر للمعنى وهنا تصطدم التجربة الإيمانية بالتجربة التاريخية ويعمل التصوف على تعديل الوعي التاريخي عبر كثافة اللغة لاختزال اللغة ذاتها.

3 - 6 - 1 - الهيولى الصوفية لعالم القرآن:

يعمل الصوفي على التحرر من ثبات الكتابة ونواة تقرير المعنى داخل النص، من خلال تحويل حقل استقباله من فهم موجّه إلى كشف ينفلت من تركيبة العبارة حيث يتم الاستقبال اللانهائي بالمجاهدة بما هي إماتة للنفس وانخراط في تجربة المطلق.

إن المنطلق الاستقبالي في الهيولى الصوفية اضطراب، "قال الطمستاني: التصوف اضطراب فإذا وقع سكون فلا تصوف"[2] ثم لا يحصل له الفهم إلا بالوصل الإلهي لذا كان البسطامي يقول: "يا رب أفهمني عنك فإني لا أفهم عنك إلا بك"[3] ففي تجلي الذات سحب لعالم لا يعتبره الصوفي حقيقة بل مثالاً للوهم التغريري لدنيا المجاهدة، ويعيد فهمها كرموز وإشارات للمطلق فنواة المعنى بالنسبة للفهم الصوفي للنص القرآني هي حضور الذات، وقد سئل أبو يزيد البسطامي عن درجة العارف، فقال: "ليس هناك درجة، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه"[4].

---

(1) الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، مرجع سابق، ص 312.

(2) السلمي، (أبو عبد الرحمان)، "طبقات الصوفية"، تحق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1986، ص 474.

(3) السلمي، المرجع السابق، ص 72.

(4) المرجع نفسه، ص 69.

إن ما يهم المعنى الصوفي هو تشتيت المادة الأولى لتثبيت الدلالة في الزمان، فالاضطراب نشر لسطوح الفهم المنسحب خلف اللغة وبالتالي تغريب الزمان خارج نشاط الوعي بالذات الإلهية وكأنه كشف للازمانية العالم الأخروي انتهاء وما قبل الخلق ابتداء، إذ العلم بلا زمان والوجود بلا مكان.

هذه الهيولى هي الحال الذي يُخرج النص من قوليته إلى فعليته لذلك قال الغزالي: "علمت يقيناً أنهم أرباب الأعمال لا أصحاب الأقوال"(1)، ففي الحال ينتشر الفهم المقابل لحق الذات على العقل وتستدرك القراءة سرّ الوجود الكامن في تقرير الأشياء.

3 - 6 - 2 - مستويات التلقي والتأليف:

إن ما يميز الفكر الصوفي في تاريخ القراءة العربية الإسلامية هو كونه دائم البداية باستثارته لمراجع جديدة تماماً من حيث معاني حيادية لا تسمح بنفوذ اللغة ولا بتحريض الفعل التاريخي، ولئن كان النص سابقاً على الفهم في المواضعة الزمنية، فإن الوعي بالإمكان يفتح اللغة على عالم تضطرب فيه المراجع الأساسية لدلالات الكلمات ولا تتمكن العلامات من البرهنة على شكل وجودها وهو ما يسمح للذهن بإنشاء شروخ داخل صورة العالم الموجه بقصود المعنى الضروري للنص، وعبرها يتم إنشاء العالم الجديد والتآلفي عالم إحالي وفي الإحالة تندرج حقيقة لحالة الإمكان.

3 - 6 - 2 - 1 - مستوى الكشف الخيالي:

لكي ينفلت الصوفي من حدود الكلمات والأشياء يفتح هامشاً على نص العالم ليعمل على تحريك جميع الإشارات نحو الصور وفي علائق الصور يبني عالمه الجديد حيث الاستقبال هو مقابلة صور الذات الإنسانية بصور الذات لإلهية، ومنه يمكن التحدث عن انتهاءات النص عند حدود الصورة لينطلق فعل تخييلي ذاتي يمكنه توظيف مفاهيم التعرية والانطلاق في التأويل.

فالمجال الخيالي هو المجال المؤهل لتقرير إمكانات الوجود، وحدود عالم

---

(1) الغزالي، "المنقذ من الضلال"، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 59.

الصدق والكذب، فإن تمّ اختراقها كشفت حال الوجود ما قبل المنطق وما قبل تاريخيته، وهو ما يصنفه ابن عربي تحت علم الأحوال "فعلم الأحوال والذوق ولا سبيل إليها إلا بالذوق فلا يقدر عاقل على أن يدها ولا يقيم على معرفتها دليلاً كمرارة الصبر (...) والعشق والوجد والشوق..."[1] والأخيرة أحوال في المعرفة وليست أحوالاً للمعرفة، لذلك قال البسطامي:

"العابد يعبده بالحال، والعارف الواصل يعبده في الحال"[2]، وفي مستوى التخيل يتحقق الاضطراب؛ "فإذا تصور الشيء في الوقت الأول ولم يتصور في الوقت الثاني قيل أنه تخيل، وقيل التخيل تصور الشيء على بعض أوصافه دون بعض"[3]، فالانتقال في تصور الشيء يحقق الانطلاق والتصور الجزئي يحقق التعرية، وفي الانطلاق والتعرية حسب نظرية الآلوسي تأويل خلاق هو كشف للنصوص الأولى.

3 - 6 - 2 - 2 - الرغبة والعشق: التأويل التناظري

إن مواقع الفهم الصوفية، وتحت سطح الاضطراب الوجودي، تقوم بتحطيم الدلالة المحايثة للغة خطاب النص وكذا النخر في جوف العلامة ثم ملئها بكثافة الحضور، وبالرغبة والعشق يتم ملأ الشروخ التي يخلفها الفكر التأصيلي المتقطع أثناء تمفصله بين فهمه للبنى اللفظية والعبارية واستيعابه للمعاني والدلالات ومنه عالم الخيال الصوفي عالم إمكاني إذ لا دليل إلا دليل الوجود.

ويأخذ التمثل في التأويلية الصوفية شكلاً تناظرياً، إذ تتحول مكونات الوجود لحظة التأمل إلى حيث تبدأ الرغبة المنفلتة من حدود القواعد الخطابية، بل إن الصوفي هو من ينتج الخطاب أثناء صمت القراءة، فتتناظر العوالم حينها مخترقة السُمك الحاصل من الوسائط المتذاية شيئياً في الكتابة أو الصورة، وعبر السماع يتم تفكيك الكتابة إلى الشفاهة وفي الشفاهة يتم زرع الرغبة والعشق في بنية الخطاب لتحيله إلى عالمها حيث يختفي الزمان واللغة.

---

(1) ابن عربي، (محي الدين)، "الفتوحات المكية"، دار صادر، بيروت، (د. ت)، م 1، ص 31.

(2) السلمي، "طبقات الصوفية"، مرجع سابق، ص 69.

(3) العسكري، المرجع السابق، ص 93.

وقد "سئل الجنيد؛ من العارف؟ فقال: من لم يأسره لحظه ولا لفظه"(1) وعمل التناظر في التأويل الصوفي يحصل بطريقة متناهية في التذايت حيث يعمل الصوفي على إغراق اللغة في اللازمان الذي يختلقه المخيال الوجودي والحضور المتكاثف للذوات، وكذا في الجهة التناظرية الأخرى يعمل على إغراق الزمان في اللالغة التي تختلقها وحدة خيالية لرغبة تفترض وجودها قبل الخطاب لعظم المحبة المنتهية في لحظة الخلق حيث تصبغ لحظات التاريخ كلها بصفة خلقية، وتنتهي المحبة إلى نواة أولى هي نواة محبة المخلوق لخالقه دون مجاوزة هذه المحبة حدود الخلقية، وفي الخلقية مبدأ الذوق لا مبدأ البرهان إذ لم يكن محتاجاً مع الخلق إثبات ومنه كان اضطرابه فهماً لخلقيته واستعادة هذه الحال لا يكون إلا بالذوق، قال صاحب المنقذ "فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم (...) حتى قالت العرب: "إن محمداً عشق ربه"(2)، فحقل اللغة عندئذ مجال مغلق للإشارات، وفتحه لا يتم إلا عبر تحرير النص القرآني من انتهاءات اللغة العبارية، والتأويل الصوفي حينها هو "قراءة محو" إذ إنها تشبه طريقة الحفظ في الكتاتيب الصوفية حيث محو الألواح مستوى في الحفظ، ففي قراءة الصوفي التأويلية محو لأشياء العلامات التي يفرزها نظم الخطاب وحركة إشاراته لتقرير التاريخ وتشفير الرسائل الكونية.

3 - 6 - 2 - 3 - الحقيقة وموت النفس:

إن المعرفة لدى الفهم الصوفي تجلٍّ لصور الحقيقة المطلقة، والحقيقة هنا ذاتٌ حية لا تنفصل عما تقوله في النص، لذا فالتأويل لدى الصوفية إنتاج لنوعين من النصوص:

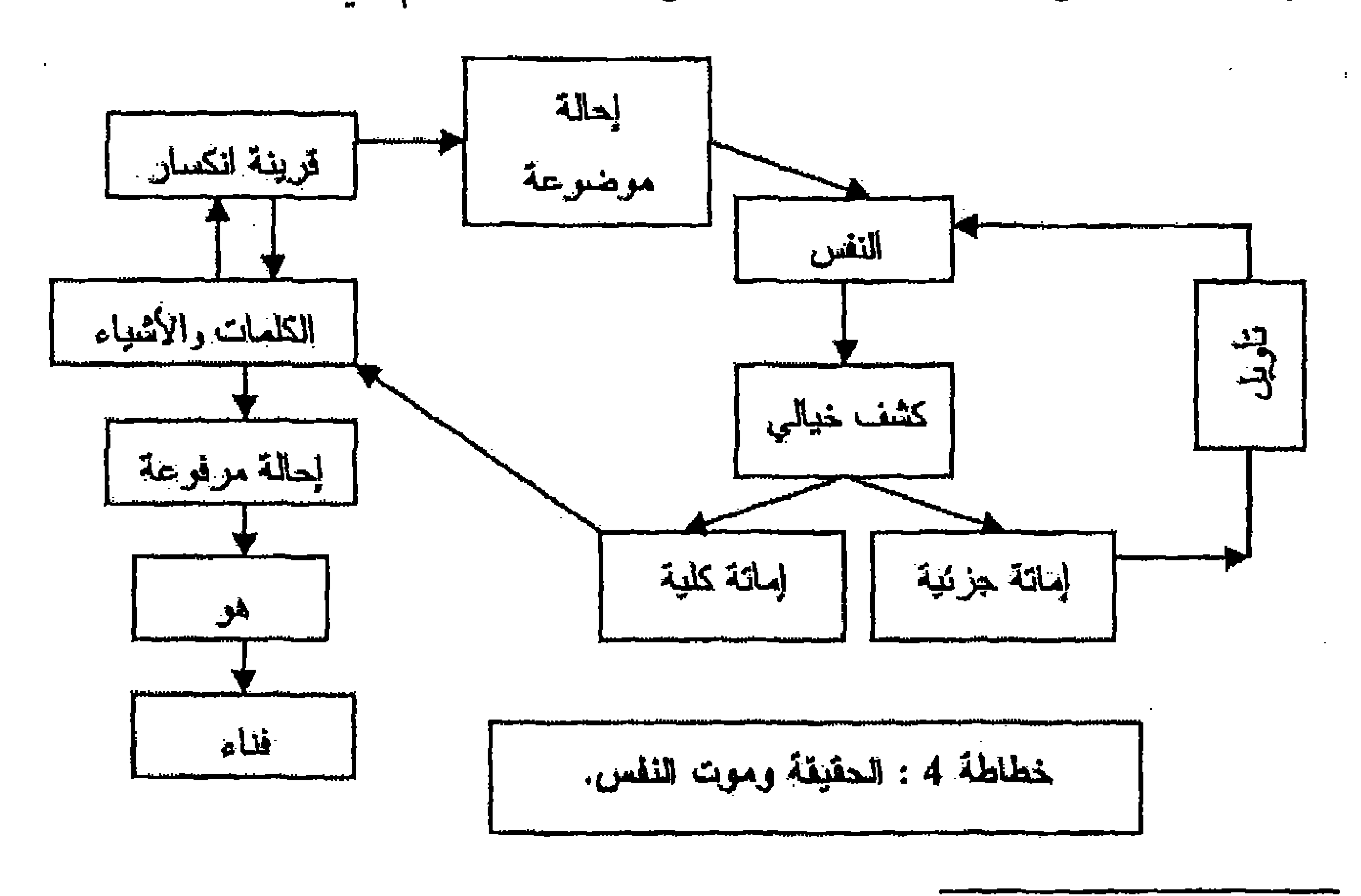
- نص التجربة الذوقية للمشاهدة وهو درجة عليا في مراقبة "هو" هذه الإحالة على الغائب غائبة في عالم الحقيقة المطلقة واستغراق في المشاهدة.
- نص الكتابة الإشارية لتوثيق دلالات الشوق.

---

(1) السلمي، "المرجع السابق"، ص 159.

(2) الغزالي، "المنقذ من الضلال"، مرجع سابق، ص 64.

ولئن وجد الصوفي نفسه طرفاً في صيغة حضور متكاثف فهذا لتثبيت الحقيقة وتوطين المحبة وآخر مرحلة في عملية التأويل رفع الإحالة إلى الذات الإلهية بدفع الوجود كله نحو ضمير "هو" ثم الفناء، ولرفع هذه الإحالة فإن أحد الطرفين في الحضور وجب أن ينعدم هو النفس، فكل الإحالات إلى الأشياء تحيل بدورها إلى إحالة أساسية في العالم إلى "هو" قال ذو النون: "من غُيِّب عن ملاحظة نفسه، فقد استمكن من الإخلاص ومن كان حظه في الأشياء "هو" لا يبالي ما فاته، مما هو دونه"(1) لهذا فإنه يمكن ملاحظة أن التأويل الصوفي ينتهي عند رفع الإحالة ومشاهد الحقيقة باستثناء العودة إلى علائق النفس فإنها مدعاة إلى التأويل، لأن في ذلك تراجع خلف حجاب النفس وهو التراجع الذي يستدعي البدء مجدداً في تفكيك النص وتخييل النفس توهماً لإماتتها، يقول الطمستاني: "ما الحقيقة إلا في موت النفس، وكل من فرَّ من إماتة النفس فقد رجع إلى تأويل العالم"(2)،والفرار هنا عودة إلى النص من حيث هو التزام بالمدلول اللغوي للحقيقة، ورجوع إلى تدمير الإحالة في نواة "هو" ثم يبقى يحافظ على منطقية كونية حينما يفترض الصوفي وحدة الحقيقة وراء كل لحظة تموت فيها النفس، فلا مصادرة إذن، بل هو انتظار دائم في شوق الموت.



خطاطة 4 : الحقيقة وموت النفس.

(1) السلمي، "طبقات الصوفية"، مرجع سابق، ص 22.
(2) المرجع نفسه، ص 472.

ولئن كانت التأويلية الصوفية تتنصل لحدود المنطق لما يلزمه من تصديق أو تكذيب في إثبات الأشياء فإن رفع الإحالة وصل للعقل بالذوق ثم استرجاع محوي للأدوات التي يفترضانها عبر مسافة الكشف المسترجعة سماعاً إذ في قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لاَ يَعْقِلُونَ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لاَ يُبْصِرُونَ﴾ كيف دلّ على فضل السمع على البصر، حين جعل مع الصمم فقدان العقل، ولم يجعل مع العمي إلا فقدان النظر"[1]، فمرحلة في تأويل الذات وتجويز رمزيتها، هي تحويل العلامة إلى سماع ثم دفع الإيمان إلى دائرة الذات حيث لا يخضع حقل الاستقبال لزوج منطقي أو فعل تاريخي، "فكما لا يلزم هذا السامع له صدقه لا يلزمه تكذيبه ولكن يتوقف وإن صدقه لم يضره لأنه أتى في خبره بما لا تحيله العقول بل بما تجوزه أو تقف عنده، ولا يهدّ ركناً من أركان الشريعة ولا يبطل أصلاً من أصولها فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع فلا ينبغي لنا أن نرده أصلاً"[2].

بهذا تستحيل القراءة الصوفية إلى قراءة للصمت "ما سكت عنه الشارع..." وعبر محو المكتوب يصبح الصمت المقروء عالماً كاملاً ومستقلاً مغرقاً معه جميع قرائن الانكسار المتولدة من تفاوت العوالم واختلاف الكثافات.

3 – 7 – الذات الإلهية والنص القرآني: حلقة الدلالة والسلوك

إن النص القرآني يحفل بحضور كثيف للذات الإلهية من خلال التعقيبات المتتالية للآيات بصفات الله وأسمائه، ولعله تذكير للفهم بجهة المخاطب وذاته، وهو تذكير لا ينفصل عن المعنى المراد من دلالة النص على ذاته، وعليه فإن لله، "كلام بمعنى التكلم وكلام بمعنى المتكلم به، وما هو أمر واحد، المعنى الأول وهو صفة واحدة تعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به من الكتب والكلمات"[3]. أي أن فرقاً جوهرياً ينشأ بين دلالة النص ودلالة الذات الإلهية، إذ إن لكليهما دلالة مخصوصة وأخرى دلالة على الآخر، لذلك يقول القاضي عبد الجبار في (متشابه القرآن): "أن الكلام لا يدل عليه [على الله]، لأمر

(1) ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، مرجع سابق، ص 7.
(2) ابن عربي، "الفتوحات المكية"، مرجع سابق، ص 31.
(3) الآلوسي، المرجع السابق، ص 13.

يرجع إليه [الكلام]، وإنما يدل لكون فاعله حكيماً، ولذلك لم يدل كلام النبي صلى الله عليه وسلم على الأحكام إلا بعد العلم بأنه رسول حكيم"[1] فمنتج الدلالة ليس النص بذاته وإنما الذات الإلهية التي أرادت أن يكون كلامها "مجعولاً بالنص﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾"[2]، ومنه يمكن تقسيم الدلالة في النص القرآني إلى قسمين:

أ - دلالة ذاتية:

أي أن مرجع الدلالة_في الشيء هو ذات الشيء، إذ "ليس كذلك دلالة الفعل على أن فاعله قادر ولأنه إنما يدل لأمر يرجع إليه لا يتعلق باختيار مختار"[3].

ب - دلالة تلازمية:

أن يكون مرجع دلالة الذات الإلهية هو القرآن، وأن يكون مرجع دلالة القرآن هو الذات الإلهية، بحيث تتلازم الدلالة في هذه الحلقة مع الاحتفاظ بالدلالة الذاتية إذ، "أنه لا تعلم صحة القرآن إلا بعد معرفة الله تعالى ولا يعرف تعالى إلا بعد معرفة القرآن، وذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه وأن يكون دليلاً على نفسه"[4].

إن حلقة الدلالة في النص القرآني حلقة مولدة للسلوك، فمعرفة الله مرتبطة بسلوك الفهم عن النص القرآني، والسلوك - العبادة ناتج عن فهم للقرآن ومعرفة بالله، ومعرفة الله تزيد في قوة الرابطة الاستلزامية بين الفهم والسلوك، وهي رابطة الإيمان وعليه يعمل كل منهما كمرجع ضامن للدلالة التي ينتجها الآخر.

3 - 8 - خلاصة نقدية:

ظهر أن التأويل في الخطاب الفكري العربي الإسلامي عمل على نقل الذات

---

(1) عبد الجبار (القاضي)، "متشابه القرآن"، دار التراث، القاهرة، 1966، ج 1، ص 3.
(2) الآلوسي، المرجع السابق، ص 14.
(3) عبد الجبار، المرجع السابق، ص 3.
(4) المرجع نفسه، ص 1.

القارئة وفرضيات الخطاب إلى جهة لا تتعادل في المعنى، وإذ لا تعادل فلا نهاية للتأويل وإنما عودة أبداً إلى خطاب النفس لتجديد دلالات اللغة الموضوعة لمراهنة المعنى، فلم يخضع المعنى لفعل النمو إذ هو في البداية "حقيقة"، وكل الأفهام اللاحقة استرجاع لفعل النواة الأولى التي هي محل لـ "تجميعات المعنى، في النواة الميتاخطابية"(1) لكن التأويل العربي الإسلامي كان دافعاً لموضوع التأويل وديمومة الصورة التناظرية لفعل الفهم التي أغرقت في زمانيتها المختزلة لحظة استحضار الذات والسؤال المثير لإشكالاتها، إذ نُظر إليها دائماً كجاهزية تامة للاستقبال والتأليف.

فبينما يكون التأويل بالنسبة للتأويل الغربي "وضع فرضيات حول معرفة الذات الناطقة وعلاقتها بالمجال اللغوي، ثم هو تطوير للقصد"(2) بينما في الفكر الإسلامي هو تقليص للقصد نحو النواة الميتاخطابية وهو فعل مواز لفعل تقليص الذات القارئة، ففي مستوى الخطاب البياني البرهاني تمت اختزالية الرأي باعتباره منشأ الخطأ في التأويل وفي الخطاب الصوفي تمت إماتة النفس وإحالتها لاستحضار الذات الإلهية كاملة تخييلاً لحقيقة صور المشاهدة ولذا رأى نيتشه أن "التفسيرات الصوفية، تشتهر بكونها عميقة الحقيقة أنها ليست حتى سطحية"(3)، ونقد نيتشه يؤسس لفعلية الذات في كونها عمق نحو الداخل وليست عمقاً نحو الخارج كما يفعل التحليل الصوفي للعالم وإحالاته.

ومنه ظهر أن اللغة وموضوعها هما المنتصران في مراهنة التأويل، الذي يطرح في كل فهم تخارجاً مطّرداً لمواقع الفهم، هذه المواقع التي أُغرقت في جدل المجاز والحقيقة في خطاب اللغويين وفي اضطراب النفس في خطاب الصوفية.

وما يهم في التأويلية العربية الإسلامية أنها أنتجت المعنى من المعنى أي أبعاداً من الحقيقة للحقيقة ذاتها وهو اشتغال دوراني يغرق معه كل محاولة لاستحضار الذات القارئة كنص حي مؤسس ومنه عالماً مفتوحاً للغة خصبة.

---

(1) Charaudeau (Patrick), "langage et discours, élément de sémio linguistique (théorie et pratique)", édit: Hachette, Paris, 1983, p. 35.

(2) Ibid,p. 24.

(3) نيتشه، "العلم المرح"، مرجع سابق، ص 133.

وفي مسألة الخيال تمّت وظائفه على طريقين الأولى في حقل المجاز، لكنه ما أثمر لغة جديدة ولا العالم الذي تفتحه لأنه كان ينتصر لقضايا القصد وليس لبنية القصد ذاتها.

والثانية في حقل التصوف، لكنه تخلف عن العودة إلى إسقاطات الكتابة، ثم إن الكتابة الصوفية لم تشكل عالمها، إذ إن فرقاً بين التجربة الوجودية - الذوقية والكتابة الصوفية جعل الأخيرة تغلق منظومة ثقافية داخل تعارض الرموز الكشفية مع التأصيلات الفقهية دون امتلاك المجال اللغوي لاستغلال العوالم، فاشتراك اللغة في نسق من المراجع والإحالات والعلامات...، جعل المنظومة الثقافية العربية الإسلامية مجالاً لتصارع اللغة مع ذاتها وهو صراع لتقليص، اختزال، وتقزيم الأطراف المقابلة وربطها بالأزواج اللاتأويلية (الكفر - الإيمان)، (الهدى - الضلال).

صحيح أن النشاط الصوفي اشتغل على لغة متغايرة نسبياً لكنه لم يتهمش (من الهامش) في طلب الحقيقة - الذات، حيث كان يمكنه تطوير القصدية الرمزية، بل إن مراهنته على مشاهدة الذات الإلهية وكفايتها لمقارنة الحقيقة وهي مقارنة موضوعة لمراهنة عامة ولصراع ثقافي وطائفي أعم.

ولئن كان يبدو أن كل شيء في اللغة محسوم منذ البداية فلأن العلامات المطروحة لتنظيم الإحالات والمراجع، ومنه تنظيم مجال ثقافي تتطور فيه القصدية وبنية الفهم، هذه العلامات - في المنظومة الثقافية الإسلامية - تسقط في شيئية نهايات القصد، ومنه لم يمكن تشكيل خطاب للتأويل عند هذه النهايات، لم يمكن رفع التمثلات إلى مستوى يتمكن معه الفهم من إعادة تعديل رموز النص وتحويل قصديته دون الإخلال بالمراجع المشتركة في تقاطع الخطابات الفقهية والصوفية واللغوية...، لأنه لم ينظر إلى العلامة على أنها "لا تستحضر الشيء المشار إليه فقط، بالمعنى الذي فيه تعوضه، إنها هذا الشيء نفسه الذي تكونه"[1].

ولعلنا في الفصلين القادمين نحاول تحرير النص التفسيري في الثقافة العربية الإسلامية باعتباره المنظومة الوحيدة التي تحيط بالنصوص التأسيسية (القرآن -

(1) Heidegger, "l'être et le temps", op. cit, p. 108.

السنة) إحاطة مفتوحة على اكتشاف تنظيرات للغة والتأويل والإشارة إلى بنية الفهم المرتبطة بهما.

والشيء الذي جعل الرازي محل هذه الدراسة في تاريخ القراءة العربية الإسلامية هي موسوعيته التي تتيح مجالا للكشف عن نقاط معرفية جديدة أو نقاط معرفية ناتجة عن تقاطع مصادر ثقافية مختلفة في فكره، ثم محاولته الأساسية في تطويع اللغة المشتتة بين تأصيلية أرباب البلاغة والنحو..، والنزعات الفقهية والكلامية.

القراءات اللغوية والتأويلية

في فكر فخر الدين الرازي

رموز:

م. غ ———————— - مفاتيح الغيب (تفسير الرازي).

د. ف ———————— - طبعة دار الفكر، بيروت.

د. ت. ع ———————— - طبعة دار التراث العربي بيروت.

ضمَّن الرازي مجمل مؤلفاته فلسفة للغة تحصيلاً للمعنى المغيَّب في رموز النص وتحصيلاً لملكة فهم اللغة، لكن النص المحوري الهام هو تفسيره الموسوعي الموسوم بـ "مفاتيح الغيب"، ونسبة مقدمته في اللغة إلى باقي التفسير هي كنسبة مقدمة ابن خلدون في فلسفة التاريخ إلى باقي التأريخ لأنها تشتمل على كثافة تنظيرية مهمة لأفعال اللغة ومنه يمكن الاعتماد أساساً على مقدمة نص التفسير الكبير كمرجع لتعيين القراءات اللغوية في جانبها التنظيري للعلامة والدلالة والمرجع والمعنى.

4 – 1 – القراءات اللغوية:

4 – 1 – 1 – القراءة الصوتية:

يعمل الرازي في دراسته لمسألة الصوت على حلّ الإشكال المقترن بمسألة إفادة المعنى وفي حدّ الصوت ذاته وارتباطه بالكلام إذ "لا شك أن الكلمات إنما تحصل من الأصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت، وعن أسباب وجوده، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت، أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له؟ ولا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفتين، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس"[1].

يبحث الرازي عن البنية الأنطولوجية للصوت وعن الحقيقة الداخلية لهذه البنية من خلال وظيفة الكلام ونطق الحروف.

وأسباب الحدوث هاته "أحدها أن النفس عند الإخراج سبب لحدوث الصوت، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة (...) والثاني أن هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال، فعند الاحتياج إليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي، والثالث أن الأصوات بحسب

(1) الرازي، (فخر الدين)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1985، م 1، ج 1، ص 19.

التقطيعات الكثيرة يتولد منها كلمات في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد تصير غير متناهية"[1].

فهيئة الصوت هي بين زوج "الحاجة والفناء" ومنه فإن الفناء نهاية للحاجة في الصوت وتوليد للحرف ثم الكلمة، وبحسب الرازي فإن الصوت رغبة تتلون عبر مخارجها في طريق التنفس بلون الحرف المتقطع وتركيب التقطيع يولد الكلمة.

4 - 1 - 1 - 1 - الصوت والرغبة:

يبحث الرازي في آلية إنتاج مادة الصوت رابطاً هذه الآلية بهواء وظيفي للرغبة، إنه ترويح للغريزة، والحاجة الدافعة في القلب لتعديل الغريزة فيه نواة أولى لدافعية الصوت، يقول الرازي: "ووقع صرف الهواء الخارج عن انقباض القلب (لاحتياجه إلى الترويح لأجل التعديل من حدة الحرارة الغريزية فيه) إلى مادة للصوت ثم إن المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الأمر على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت، وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والأسنان والشفتين، وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها"[2] ومنه فاللغة ترويح وتعديل للفائض الغريزي ومادة الصوت هواء هذا التعديل.

4 - 1 - 1 - 2 - الصوت والمعنى:

في الإشكالية الصوتية تنخرط قضية المعنى في صلب تاريخ الشفاهة، لأن اللغة تطورت شفاهاً لتحقيق التواصل، لكن وخلافاً للمجال التواصلي للصوت بما هو اصطلاح اجتماعي، يضع الرازي هذا الاصطلاح لا في المجال الخارجي للصوت وإنما اصطلاحاً على الذات ومنه تعميم التعديل والترويج إذ "إنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر، إن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات

(1) المرجع نفسه، ص 33.

(2) الرازي، م. غ، المرجع السابق، م 1، ج 1، ص 34.

وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص، وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقة كالعلوم والقدر والإرادات"[1].

ولئن كان مشكل النظرية اللغوية "هو معرفة طريقة إسقاط المعاني فيما يقابلها من صور صوتية، وعلى النظرية أن ترصد كيفية "امتلاء" الأصوات بالدلالات (..) لأنه وإذا كان المعنى قضية مبرهنة، فإن ما يحتاج إلى البرهنة هو المكان الذي يفترض أن المعنى ثاو فيه"[2]، لهذا يبرهن الرازي عن هذا المكان على أنه فعل تعريف الضمير لغرض ما، وامتلاؤه بالدلالة يتم بالطريقة عينها لامتلاء النفس بالعلوم والقدر الإرادات، فالمعنى صفة حقيقة بالنفس موجود بها بالقوة، وموجود في الصوت بالفعل.

4 - 1 - 2 - القراءة الفيلولوجية:

لتوسيع دائرة المعنى من خلال وساطة اللغة يلجأ الرازي في مدونته إلى اشتقاقية اللغة لتقرير المعنى وتثبيته بل إنه ينفتح على معان تثبتها الاشتقاقية وينفيها أصل الشرع.

يرى الرازي أن "معنى اللغة يشبه أن القدر المشترك بين كل تقاليبها هو الإمعان في الشيء والخوض التام فيه على خلاف ابن جني: لغوت تكلمت"[3]، وبهذا هي طريقة في إنتاج المعنى من خلال تقليب حروف الكلمة وإيجاد القاسم المشترك من معاني كل طرف في التقليب، وفي اللغة معنى كلي هو الإمعان والتأمل، ثم الخوض التام والاستغراق في تحليل التأمل، ليوفر بذلك قاعدة لتحريك المعاني المتعلقة بمواضيع فهم النص القرآني هي قاعدة الإمعان والخوض التام في الأساس اللغوي لمعاني النص.

ويبحث الرازي في لفظ "الله" فيرى أنه " اسم علم لله تعالى وأنه ليس بمشتق البتة، لأنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كلياً لا يمنع نفس مفهومه

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(2) جحفة (عبد المجيد)، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2000، ص 9.
(3) الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، (د. ت)، ج 1، ص 15.

من وقوع الشركة فيه، ولو كان كذلك لما كان قولنا - لا إله إلا الله - توحيداً حقاً مانعاً من وقوع الشركة فيه بين كثيرين"[1] وها هنا دائرة لفعلي المعنى والاشتقاق إذ إن المعنى والقصد الذي تحمله الحال الإيمانية لفهم لفظ "الله" تمنع من وقوع الشركة فيه، ثم إن فرض عدم الاشتقاق للفظ هو ما يحقق هذا المعنى، وهذا يمكن أن يرجع إلى فعل اللغة ذاته "باعتباره إرسالاً من ناحيته القصدية، لأن فعل اللغة يشارك دائماً في مشروع عام للتواصل"[2] فحيث لا اشتقاق فلا شركة في المعنى ومنه لا يبقى للفظ إلا فعل إرسال قصديته.

إن الرازي إذ يبحث في فهم الألفاظ المؤسسة لنشاط تحليل اللغة يؤسس لمجازية فعل اللغة ونشاطها، ففي فقه كلمة اللفظ يقول الرازي: "أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لأنها تحدث عند مخارج النفس من داخل الصدر إلى الخارج، فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه في المحابس المعينة، ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس أو زمان إطلاقه والحاصل أن اللفظ هو: الرمي(...) بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيهاً بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج والمشابهة إحدى أسباب المجاز"[3]، وبهذا يشتمل كل فعل للكلام على بنية مجازية أي أن أصل اللغة لفظ ورمي للأصوات من الداخل إلى الخارج.

وبهذا ظهر أن القراءة الفيلولوجية لدى الرازي لم تتأسس على إطلاقية الاشتقاق بل على دائرة بين المعنى والاشتقاق وفهمهما معاً وهنا يأخذ المعنى جهة مستقلة سيُلحقها الرازي فيما بعد بحقل "العلم الضروري".

4 - 1 - 3 - نظرية المعنى:

إن المحاور التي ينبغي أن تتطرق لها نظرية المعنى هي:

"أ - إقامة رصد دقيق ومتطور للخصائص والعلاقات الدلالية الخاصة بلغة من اللغات.

---

(1) الرازي، م. غ، ج 1، ص 156.

(2) Charaudeau, op. cit, p. 50.

(3) الرازي، م. غ، ج 1، ص 15.

ب - الكشف عن جوهر "المعنى" الذي ترتكز عليه التجليات الخاصة في اللغات وذلك بالتركيز على إلمبادئ العامة، فعلى النظرية أن تربط أكبر عدد من الظواهر الدلالية بقوانين خاصة تكون مجموعة منسقة تحكمها مبادئ عامة تنسحب على كل اللغات"[1]، وعلى هذا يقوم الرازي بربط مجموعة من الظواهر الدلالية لتقنين مسألة المعنى وإذ يقوم بذلك فلأن المعنى اسم للاعتقادات والدلالات الإيمانية ونواة في فهم وتأسيس أصول الدين.

البحث عن جوهر "المعنى" حسب المنظومة الرازية يتبع قاعدة ظاهراتية لسحب الوجود الحامل للدلالة في نسق النص الديني الإسلامي، فيعرّف المعنى بأنه "اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الأمور الذهنية وبالعرض الأشياء الخارجية فإذا قيل أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المقصود"[2]، أي أن المعنى يوجد ممفصلاً بين الصورة الذهنية التي تشكل جوهره وبين الشيء الخارجي الذي يشكل عرضه.

4 - 1 - 3 - 1 - المعنى والدلالة:

يقوم الرازي بالبرهنة على الصيغة الذهنية للمعنى، بربطها بظاهرة الدلالة "فللألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان لهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية، والدليل على ما ذكرناه من وجهين: الأول أنّا إذا رأينا جسماً من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيراً قلنا أنه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنه إنسان فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة"[3]، وعلى هذا يكون تقدير المعنى كصورة ذهنية فعلاً للتمثل الداخلي

(1) جحفة (عبد المجيد)، مدخل إلى الدلالة الحديثة، مرجع سابق، ص 17.
(2) الرازي، م. غ، (د. ف)، ج 1، ص 325.
(3) المرجع نفسه، ص 31.

منافياً للهوية "فعلاقة الدلالة هي إلى حدّ ما علاقة مضادة للهوية ومناقضة لها إذ الدلالة هي في ذات الوقت حضور وغياب، إشارة وارتفاع إنها أساساً مزدوجة"[1].

ينبني المعنى ها هنا على دلالة متباينة وعلى قصدية دورانية إذ إن البنية الأنطولوجية التي يثوي فيها معنى مخصوص تعمل - دون استرجاع فوري للقصود المترادفة - على ترجيع الدلالة من حيث هي اختلاف لحظي للصورة الذهنية المشتركة في قدر من الاقتراب الخيالي "فعندما نتناول الدال والمدلول، فإن اللغة لا تحتوي لا على أفكار ولا على أصوات توجد مسبقاً في النسق اللساني ولكن توجد تباينات مفاهيمية وتباينات فونية ناتجة عن هذا النظام"[2]، فالصورة النهائية للمعنى هي اختزال لحظي لدلالات مختلفة ومتباينة.

يجرّد الرازي المعنى من نظام الدلالة إذ هي ترتيب لصيغ ورود المعنى من مفاهيم القصدية والجهوية والدلالة التركيبية وهنا تنخرط الدلالة في المرجع الذاتي لأمكنة المعنى، إذ هي العودة الذهنية إلى ما في الأذهان، تركب جسد اللفظ كطريق للعودة لأن فعل خروج الدلالة فعل مخصوص بزمنيته، وفيه انسلاخ عن مادة وجود المعنى في الذهن، وهي المادة التي تنحل مباشرة بعد إرداف التعبير بصيغة الدلالة ثم تكون دلالة اللفظ غير دلالة ما قبل اللفظ، أي أنها بالتعبير اللساني المعاصر أثر محصور بين فعل اللفظ وفعل الفهم.

4 - 1 - 3 - 2 - المعنى والمرجع:

يقيم الرازي فصلاً بين المعنى والمرجع في دليله الثاني على ذهنية الألفاظ ودلالتها يرى "أن اللفظ لو دلّ على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان: العالم قديم وقال آخر حادث لزم كون العالم قديماً حادثاً معاً وهو محال، أما إذا قلنا أنها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين وذلك لا يتناقض"[3] فما كل لفظ يدل على تعين خارجي هو مرجع، وهي فكرة مدعومة ببنية منطقية إذ لا تناقض بين حكمين

---

(1) وتزيفان (أزولد)، ضمن المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، مرجع سابق، ص 25.

(2) Mounin (G), "Saussure", op. cit, p. 127.

(3) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 31.

يتعلقان بلفظين مرتبطين بمرجع واحد.

وفي الجهة الأخرى ما كل مرجع يحتمل اسماً ولفظاً إذ "لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ لأن الماهيات غير متناهية، وما لا نهاية له لا يكون مشعوراً به على التفصيل وما لا يكون مشعوراً به امتنع وضع الاسم بإزائه"(1)، فالوعي بالمرجع سبب في وضع الاسم له، ودفع مرجعية اللفظ عن جهة دلاليته المزدوجة ودفع لتعادل الدلالة في العبارة المحيلة إلى مرجع واحد.

وبحسب نظرية الرازي في المعنى يوجد المعنى ولا يوجد لفظ وها هنا مسألة تحتاج إلى برهان يقيمه فيقول: "المعنى الذي يكون خفياً عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظ الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلاً من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد، أما الذي يقول به بعض المتكلمين - وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال - فهو أمر خفي لا يتصوره إلا الخواص من الناس، وإذا كان كذلك وجب أن يقال: الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسماً لنفس العالمية، والقدرة اسماً للقادرية، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية"(2)، فالاستعاضة عن المعنى كمنطقة للتمثل الذي قد لا يفهم نفسه ومنه لا يحتمل لفظاً ضرورة.

يبدو أن الرازي يمنح المعنى كثافة داخلية ويعطي المرجع سحباً نحو الداخل عبر العلامة فيغدو "كل ما نستحضره هو تمظهر ظاهراتي لأنفسنا"(3)، فإن أمكن للرازي تحرير اللغة من مراجعها أو على الأقل تفكيك الرابطة الضرورية والمنطقية لانتمائية المرجع إلى دائرة المعنى ثم أمكن له تحريرها من رابطة الانتماء اللفظي للمعنى إلى العالم الذي تفتحه اللغة.

ومنه يظهر أن نظرية الرازي في المعنى تعتمد مفهوماً جوهرياً في تحديد المفاهيم المركزية لهذه النظرية هو مفهوم "الفناء"، فإنه يُخضع جميع المفاهيم اللغوية للزوج المعرفي (الفناء/البقاء) ليمحص الأسس الوجودية لهذه المفاهيم ومنه قابليتها لتحريك اللغة نحو الفهم وتوطين الفهم في اللغة.

---

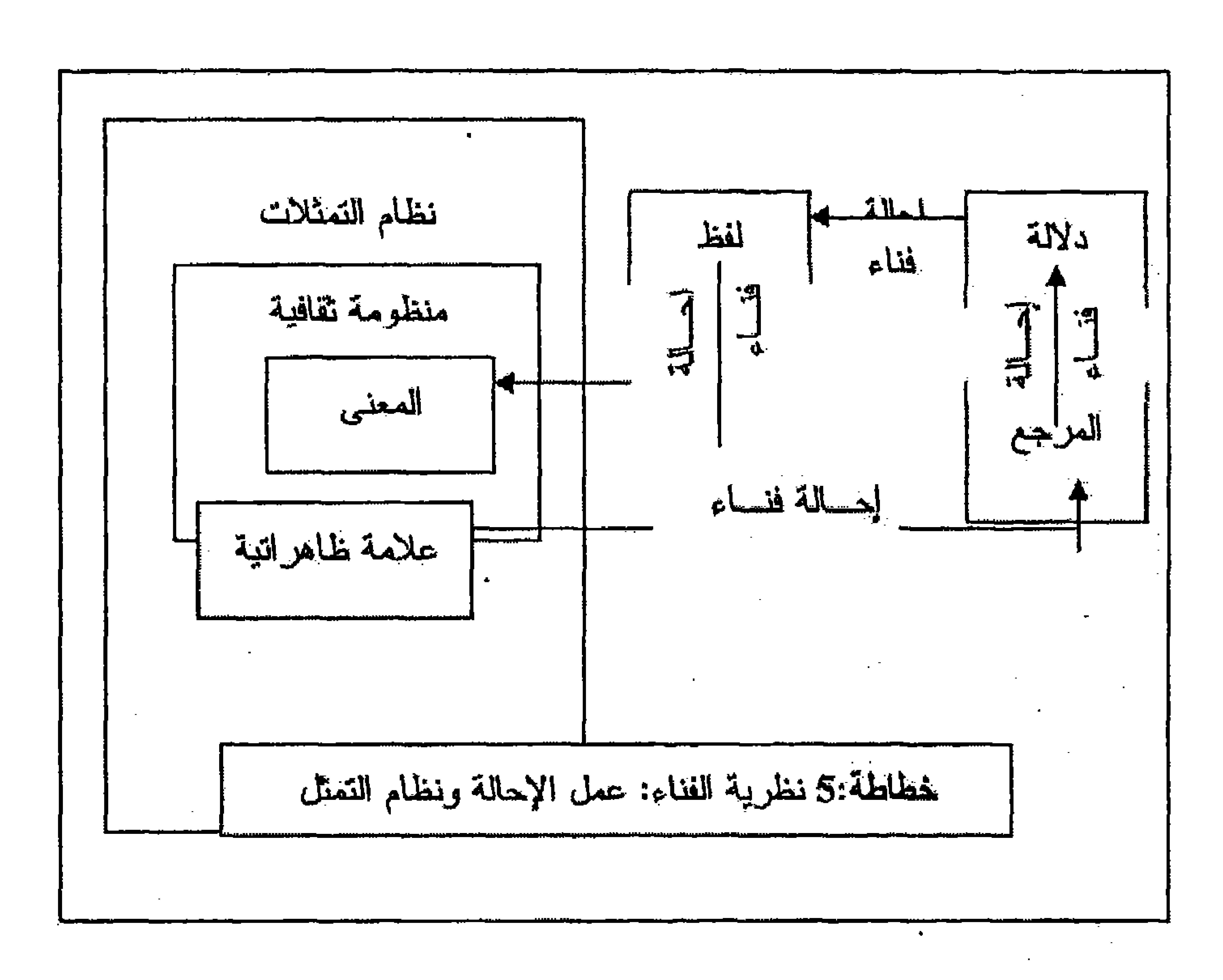
(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

(3) Peirce, écrits sur le signe, op. cit, p. 248.

4 - 1 - 3 - 3 - المعنى ونظرية الفناء

يقوم الرازي فيما أمكننا تسميته بـ "نظرية الفناء" بتحديد البنى الوجودية والقواعد الظاهراتية على أساس مفهوم الفناء، أي أن الخاصية التي تتضمنها العلاقات الدلالية والوظائف الإشارية والإحالية هي خاصية الفناء، فهواء المحابس يفنى ليقدم الصوت والصوت يفنى ليقدم الحروف والحروف تفنى لتقدم الكلمة والكلمات تفنى لتقدم العبارة والعبارة تفنى لتقدم المعنى "فالاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقياً، بل يكون واجب الوجود لذاته"[1].



خطاطة 5: نظرية الفناء: عمل الإحالة ونظام التمثل

ثم يقوم الرازي بتوليد الصيغة النهائية لفنائية اللغة في توصيل المعنى فيقول: "أعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلاً لطيفاً دقيقاً، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دلّ على معنى من غير أن يدل على زمان

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، ج 1، ص 117.

معين، ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ الاسم لفظاً لنفسه، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى، إلا أن فيه إشكالاً، وهو أن كون الاسم اسماً لمسمى من باب الاسم المضاف واحد المضافين لا بد أن يكون مغايراً للآخر"(1)، وهذه المغايرة النواتية تجعل من أدوات تحليل اللغة ذاتها محا شكية نهائية ولكنها تفترض ظاهرية المعنى الناتجة عن فناءات الإحالة.

4 - 1 - 3 - 4 - التسمية: مبدأ التعاين الزماني

يدشّن الرازي منذ البداية الفرق الصميم بين الاسم والمسمى ولكن من زوايا مختلفة، "التسمية عندنا غير الاسم والتسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته، وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة"(2)، ففعل التسمية غير تعيّن الاسم ومنه الفرق المنتج لمعان متمفصلة وجوداً مع الخط الرمزي بين الاسم والتسمية فيرى "أن الاسم قد يكون موجوداً مع كون المسمى معدوماً، فإن قولنا "المعدوم منفي" معناه سلب لا ثبوت له، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضاً قد يكون المسمى موجوداً والاسم معدوماً مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة، وبالجملة فثبوت كل واحد منها حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة"(3). وبهذا يقوم الرازي بتفكيك الروابط اللسانية بين المرجع والإحالة، إذ لم تعد الإحالة إلى مرجع ما تعيينا لاسمه، ولا تعيين الاسم محيلاً ضرورة إلى مرجع ما وها هنا دلالة جديدة لفعل التعاين يقيمه الرازي على قاعدة وجودية ظاهرة بالمعرفة إذ إنه "لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت، لما ثبت أن المعدوم قد يكون معلوماً"(4).

وتتحدد روابط جديدة بين أفعال اللغة أثناء قيامها بوظيفة التدليل:

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، ج 1، ص 116.
(2) المرجع نفسه، ص 118.
(3) المرجع نفسه، ص 116.
(4) الرازي، م. غ، (د. ف)، ج 1، ص 126.

أ - رابطة معرفية: تلك العلاقة بين الاسم والمسمى من جهة أن فعل التسمية هو معرفة بالمسمى ومنه إمكان وضع الاسم له.

ب - رابطة الثبوت: تلك العلاقة بين الاسم والمسمى من جهة أن فعل التسمية هو إثبات لمرجعية المسمى ومنه إمكان تعيينه وجوداً.

ج - رابطة التعاين الزماني: تلك العلاقة بين الاسم والمسمى من جهة أن فعل التسمية هو تعيين زماني للمسمى والزمان هنا داخل في بنية اللفظ قبل حصول القصد أي أنه الزمان الوجودي الحامل لظاهرة الصوت إذ لا صوت ولظاهرة الدلالة إذ لا فعل للتدليل، ولهذا يقيم الرازي الفرق بين الاسم والفعل على أساس من اختلاف في بنية الزمان التعايني، "فالألفاظ الدالة على المعاني تستبع ذكر الألفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف ووضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ويدل عليه: أن الاسم لفظ دال على الماهية والفعل دال على حصول الماهية بشيء من الأشياء في زمان معين، فكان الاسم مفرداً والفعل مركباً، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة وكذا في الذكر واللفظ"[1]، فصيغة الإفراد في الاسم هي صيغة الرابطة - المسافة بينه وبين المرجع إذ هي مختزلة في فعل الاسم، وهي الرابطة التي تنبني في الفعل تحت تأثير التعاين الزماني لشيء الفعل، ومنه يكون الفعل مركباً.

4 - 1 - 3 - 5 - اللغة والحقيقة: المغايرة والخيال التوصيلي

إن المعنى في الفهم الرازي محمول على توصيلات الخيال من حيث هو بنية في التمثل ومن حيث هو مجال للانتقال بين اللفظ والمعنى والصورة الذهنية "فيحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى، وحينئذ يندفع الدور"[2] وبهذا هو اختزال وتعليق للإحالة إلى مقارنة بين اللفظ والمعنى المعينين، وهي المقارنة التي توفر قاعدة وجودية لصيغة المعنى ومن ثم صيغة الحقيقة، والشيء الذي

(1) المرجع نفسه، ص 118.

(2) الرازي، م. غ، ج 1، ص 31.

يعمل على التعليق والاختزال ودفع الدور بينهما هو ما نسميه فهماً عن الرازي بالخيال التوصيلي.

الحاصل الجديد في فهم الرازي لرابطة المغايرة بين اللفظ والمعنى أنه يفرّق بين "الشعور باللفظ" و"المعنى" ويحتمل الخيال واصلاً بينها وهنا طرح مختلف لوضع الحقيقة بالنسبة لإطار اللغة ووظائفها وهو وضع المغايرة، يقول في مؤلفه "أصول الدين": "الكلام صفة مغايرة للحروف والأصوات والدليل عليه هو أن الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير وأيضاً اللفظ الذي يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح"(1). فمغايرة الحقيقة لاختلاف اللغة يوجب ثباتها لكنه ثبات غير مأخوذ من الثبات القصدي لفعل الدلالة وإنما لذاتية الأمر وثباته "وكون الأمر أمراً ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير الأوضاع، فوجب التغاير، فثبت أن الأمر ماهية قائمة بالنفي يعبّر عنها بالعبارات المختلفة"(2). ومنه فإن اختلاف العبارة لا يوجب تغير ماهية الشيء وإنما يعيد صياغة الجهة التي ينظر منها إلى حقيقته.

وبهذا يفتح الرازي عالم اللغة على حقيقة لا متناهية بما هي تغاير للكلام بعبارته وصوته ولهذا يرى أنه "إذا لم يمتنع كونه - سبحانه وتعالى -عالم بعلم واحد بجميع المعلومات غير المتناهية، فلِمَ لا يجوز كونه تعالى متكلماً بكلام واحد، متعلق بأمور غير متناهية؟"(3). وفي الجهة المقابلة فإن المغايرة تبدأ من ارتباط الكلام الواحد بأمور غير متناهية وها هنا تعاين ظاهراتي لأصل الحقيقة بما هي توصيلة في الإحالة إلى الكلام الواحد والكلام توصيلة في الإحالة إلى ذات ثابتة لأن المعنى فيها غير الألفاظ والعبارات وغير توصيلة جهة القصد بالمرجع.

4 - 1 - 3 - 6 - المعنى وفرضية العلم الضروري:

في المدونة الرازية عرض كثيف لنظريات اللغة العربية لكنه يخرج برأي مجانب: ففي مسألة دلالة الألفاظ يفترض الرازي حلاً فلسفياً لها إذ يخالف مبدأ

---

(1) الرازي (فخر الدين)، "أصول الدين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت)، ص 61.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) الرازي، "المسائل الخمسون في أصول الدين"، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1990، ص 55.

الاصطلاح في ربط اللفظ بالمعنى إذ يرى أنه "لا يمكننا القطع بأنها (دلالة الألفاظ) حصلت بالاصطلاح، خلافاً للمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضرورياً كان العلم بالموصوف أيضاً ضرورياً، فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضرورياً وذلك يقدح في صحة التكليف"(1)، فدلالة الألفاظ ليست اصطلاحية بالنسبة للرازي بل هي متموضعة في علم قبلي ضروري لكن الرازي لا ينسب هذا العلم إلى وعي ذاتي بخلقيته الإلهية حتى تكون هذه الدلالات إبداعية لفعل الذات محققة بذلك صحة التكليف "فلمَ لا يجوز أن يقال: إنه تعالى يخلق علماً ضرورياً في القلب بأن واضعاً وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير يزول الإشكال"(2).

وبهذا المعنى يكون الفهم القبلي للعلم الضروري منحدراً من منطقة مفترضة للمعنى دون التلازم مع واضع اللفظ المخصوص لها، وتؤدي فرضية الرازي بتعويض الواضع الخالق وهو ذات الله بواضع افتراضي إلى التأسيس لفعل الذات القاصدة لمعنى ما، ومنه تكون الدلالات توصيلة ذاتية لحركة الواضع الافتراضي للألفاظ وزوايا الرؤية فيه وها هنا عالم للغة ينفتح افتراضاً بالانزياح عن العلم المباشر بخلق الله للعلم المشتمل على الرابطة المنطقية بين اللفظ والمعنى.

وعلى هذا الطرح تتأسس بالمقابل إمكانية وضع الألفاظ أي لفتح العوالم على لغة مخترعة لتفي بتعبير المعنى إلى دائرة الفهم والتواصل، يقول في لباب الإشارات والتنبيهات: "يجب الاحتراز في الحدود، عن الألفاظ الغريبة والمجازية والمستعارة والوحشية، فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب له، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة، فليدل على ما يراد به، ثم ليستعمل"(3).

إن نظرية الرازي في المعنى والدلالة اللغوية تقوم على جبهتين، فتح اللفظ

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، ج 1، ص 23.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الرازي، (فخر الدين)، "لباب الإشارات والتنبيهات"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 1، 1986، ص 28.

على اللامعنى وفتح المعنى على اللالفظ وهو المجال الذي تتحرك فيه الحقيقة بما هي نتاج انتقال من الذهن إلى اللغة كفعل التمثيل الذهني البشري، والانتقال من اللغة إلى الذهن كفعل للفهم والتقاط التجربة الدلالية لفعل اللغة ذاته.

وبهذا يكون الرازي قد حطم المظهر العام في المعنى ومنطقيته وخلخل البنية النفسية لأصل المعنى بطرح مسألة الواضع الافتراضي التي تضع المعنى في منطقة افتراضية ليست ملكاً لأي جهة نفسية لمتكلم اللغة ولا بارتباط داخلي بالشكل المنطقي للعبارة.

4 - 1 - 4 - اللغة وتمثل العالم:

يدرس الرازي مجال اللغة كفعل لتمثيل ذاتي أو بتعبير الرازي تعريف ما في الضمير، فوضع اللغة هو للتعريف بعالم الذات اعتماداً على تعريف المعنى بما هو صورة ذهنية لا الصورة الخارجية، "في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني؛ هي أن الإنسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته، فاحتاج إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به إلى الاستعانة بالغير"[1]، فاللغة هنا استعادة لتمثل ذاتي وللصور الذهنية عن العالم.

أما بالنسبة للعالم الذي تفتحه لغة النص الديني (القرآن) فإنه يعتمد تأويلاً للخطاب القرآني بشأن ما يتعلق بلغته في خلقيته للعالم، أي حين تستحيل اللغة إلى ما تقصده مع فارق في الزمان وأشكال التمثل الرمزية ففي تفسيره للحديث (أعوذ بكلمات الله التامات) يقول الرازي: "فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من قوله (كن) نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات، والجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة، والخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، وأما الروحانيات فإنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيهاً بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة"[2].

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 33.

(2) المرجع نفسه، ص 79.

يحمل الرازي إذن العالم وتمثلاته على قاعدة وجودية للغة وكذا آنية هذا الوجود، وهو تزامن بين الوجود واللغة، بين "كن" كحرفين، والعالم الذي ينفتح حينها، بنفاذ القدرة في الممكنات، ففعل اللغة هنا هو إخراج القدرة والمشيئة من القوة إلى الفعل.

وها هنا دليل على أن اللغة ليست لذاتها وإنما لعالم تفتحه، إنها تحمل الإرادة على ظاهرية الوجود لتقرير الرؤية إلى العالم.

وبهذا يكون فعل اللغة تاريخيا إذ لا زمان يفصل بين لحظة الفعل اللغوي في خطاب كينونة النص القرآني ولحظة الفعل التاريخي المتكون بخلقية المشيئة والإرادة ومنه تتأسس كينونة الوعي الإنساني بالنص الديني دون الإطاحة الأنطولوجية بالتمثل الداخلي للعالم.

إن كينونة اللغة تخترق كينونة الوعي المباشر بالعالم الظاهراتي، لأن الرازي يقطع علاقات التلازم المنطقي بين المعنى وإحالات اللفظ وتدليله، حيث لا أثر للوجود الأول في الزمن الفارق بين دائرة الحقيقة حينما ينفصل العالم عن العلم القبلي باللغة وفعل التشكل ثم يغيب هذا العلم في لحظة بناء اللغة للتعبير، وتجهيز اللغة بطبقة من الوجود المتكاثف عن العلم الغيبي وهنا تتحدد علامة متطابقة للإنسان من خلال حمل النص إلى بنية ظاهرية في الذهن تعمل على نقل الرموز الخاصة بوجود إنساني هو تمثل لإرادة وليس الفعل الأول لتقرير الوجود إلا فعلاً للتمثل الداخلي، إلى الحدّ لذي نعتبر مع بيرس، "أن الكلمة أو العلامة التي يستعملها الإنسان هي الإنسان نفسه"[1].

فالرازي إذن يفتح اللغة على عالم الذات الإنسانية ويعتبر النص الديني الأساس رموزاً للحفر في الذات وتشكيل الصورة العميقة في العالم.

4 - 2 - القراءات التأويلية:

بناء على المقدمة اللغوية الهامة التي يبني عليها الرازي فهمه للقرآن، يتحدد نموذج تأويلي متميز يعيد من خلاله صياغة مفاهيم الذات، الإنسان والعالم، مظهراً جانباً إبداعياً في لغة التفسير - التأويل؛ ووظيفة التخييل حيث يتشكل

(1) Peirce, "écrits sur le signe", op. cit, p. 248.

وعي أساسي بالذات والتاريخ.

إن الرازي لا يكتفي بعمله كلغوي حتى لا تتلاشى كينونة النص في حدود التركيبة النحوية والنفسية للغتها "فاللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم، سواء كان حقاً أو باطلاً"[1] فالفلسفة ستشغل جزءاً هاماً من فهمه من النص القرآني، بل يعظمها فيقول "وكان أعظمهم قدراً (الفلاسفة) أرسطاطاليس وله كتب كثيرة ولم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، وجميع الفلاسفة يعتقدون في تلك الكتب اعتقادات عظيمة، وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك"[2] وإن كان هذا يعرض لمصدر تأصيلي في تأويلية الرازي فإن تعلق ذلك بالموضوع المؤول يعيد بناء هذا المصدر على أساس من التناسب "واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه، كنسبة (أرسطاليس) الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل (بن أحمد) إلى علم العروض"[3].

ومنه فإن التفسير وعلم الكلام الملحقين بفلسفة تأصيلية، يعتمدان منطقا لتحرير لغة كلية "وذلك لأن الناس كانوا قبل (أرسطوطاليس) يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة مضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح، فلما رأى "أرسطاطاليس" ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يرجع إليه"[4]، فلا تخلو لغة الرازي من برهانية في الفهم وتأصيل المعاني المستخلصة من النص القرآني.

ويعتبر التفسير الكبير "مفاتيح الغيب" المدونة الأساسية التي يتضح فيها منهجه في التفسير والتأويل بالعمل على دحض الأفكار والتأويلات الكلامية

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 38.

(2) الرازي، (فخر الدين)، "اعتقادات فوق المسلمين والمشركين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1978، ص 146.

(3) الرازي، (فخر الدين)، "مناقب الإمام الشافعي"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1986، ص 156.

(4) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ص 38.

والدخول في جلد كلامي وفلسفي ولغوي معها ثم عرض التأويلات الجديدة المرتبطة أساساً بعلاقة تلازمية بين فهم إنساني مبني على قاعدة لغوية - وجودية وإيمان ظاهراتي مبني على التحام لا نهائي مع المعطى - المعنى في الخطاب الإلهي، وتبقى اللغة تشكل الفارق المفاهيمي في علاقة الفهم بالنص.

4 - 2 - 1 - حاملية(*) النص الديني (القرآن):

في فهم النص الديني، تتغير - في الحقيقة - وضعية القارئ، إذ إنه على فرض الاشتراك في أدوات التأويل فإن فارقاً في القراءة يتحدد بالتعامل مع موضوع النص، والنص الديني (القرآن) يتقدم لا كلغة منتهية في حدود البنى التكوينية فقط بل أيضاً ككلام لذات حية مسموع صوتها وحاضر وجودها في العلامة والرمز، وعموماً "فإن مهمة التيولوجي ووظيفته هي ادعاء شرح ما تكشفه عين الإيمان، وهذا العمل لا يستدعي أبداً قاعدة يجب اتباعها"(1).

وعلى هذا فإن حاملية النص الديني الأولى هي حالة الإيمان، وهي ما يؤسس الحالة التأويلية، هذه الحالة يقيمها الرازي على ثلاثة مقامات:

"مقام الشريعة: وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة ومدلوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

وثانيها: مقام الطريقة: وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. والمدلول عليها بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب.

وثالثها: مقام الحقيقة: أنه يشاهد عالم الشهادة معزولاً بالكلية والمدلول عليها بقوله ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾"(2)، ولعل الجديد في هذا التصنيف هو مقام الطريقة الذي يقدم لحاملية تأويلية للنص القرآني كسفر، ومنه كتعبير وتجويز، مؤسساً رؤية إلى العالم (الشهادة) كالمسخّر ومنه كرمز لعالم الغيب، ويقع الالتحام بين العالمين في لحظة اللغة ويقع التعبير والتوصيل في لغة التأويل.

وهذه الحاملية للنص القرآني مؤسسة بدائرة بين الكتابة والقراءة، ففي حين

(*) الحاملية هنا هي قدرة النص الذاتية على حمل المعاني وتخزينها وتقديمها للتأويل.

(1) Gadamer, L'art de comprendre, écrits II, op. cit, p. 272.

(2) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 191.

ترفع الكتابة "إرادة المعنى" الإلهي إلى مستوى الظهور من أجل الفهم والإيمان، تقوم القراءة بحمل المعنى إلى مستوى الغياب في تجربة مقامي الشريعة والحقيقة من أجل عالم الغيب المبني على ثبات الكتابة، فـ "الكتابة هي النهاية في قوة العلم، فكأنه تعالى قال: وكل شيء أحصيناه إحصاء مساوياً في القوة والثبات والتأكيد للمكتوب، فالمراد من قوله كتاباً تأكيد ذلك الإحصاء والعلم، واعلم أن هذا التأكيد إنما ورد على حسب ما يليق بأفهام أهل الظاهر، فإن المكتوب يقبل الزوال، وعلم الله بالأشياء لا يقبل الزوال لأنه واجب لذاته"[1].

وبهذا يحمل الرازي النص القرآني على قاعدة متحركة ونسبية، باعتباره للكتابة زائلة لتوثيق المعنى الذي يقدمه الخطاب القرآني، وتعبير التأويل إلى علم الله بالأشياء وهي مرحلة وطور في حمل الفهم إلى ما بعد النص، وهي الإطار التأويلي الذي يلف العنوان الهام لمؤلفه الكبير (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب) إذ يوضع "التفسير" "والغيب" على طرفي لغة واحدة.

4 - 2 - 2 - راهنية الفهم: تعليق الحياة والعقل

بالعودة إلى المفهوم الرازي للعلم من حيث هو تحصيل لصورة العالم من خلال الصورة ذاتها ومن خلال اللفظ (اللغة) أيضاً، فإنه خالف الفلاسفة إذ "قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب، أحدها: إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة (...) لأنّا إذا عقلنا الجبل والبحر فإن حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصلا في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صوّرته"[2]، وبهذا يقيم الرازي فارقاً زمنياً في لحظة العلم إذ يدفع بالمرجع بعيداً عن لحظة الفهم بما هي انفصال ودوران نحو الجهة التي تصور الشيء.

ثم إن الرازي يميز بين الفهم والإفهام "الفهم هو تصور الشيء من لفظ

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 15، ج 31، ص 18.
(2) المرجع نفسه، م 1، ج 1، ص 202.

المخاطِب والإفهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع"[1] وهذا يجعل من الفهم كينونة في الذهن تنسحب خلف اللغة دون أثر، أما الإفهام فهو تفعيل هذه الكينونة أي نقلها خارج حدود المواقع الأولى لاستقبال اللغة - الخطاب.

لكن الرازي يقوم بتقرير مسألة فلسفية مهمة، إذ يفكك الخطاب بين الفهم والإفهام ويرى إمكانية قيام عمل الإفهام دون فهم مسبق ويرفع بذلك شرطية العلاقة بينهما، وها هنا فصل للذات ودفع لعقلانيتها ومنه فصل للخطاب عن الوعي المشكل له، ورفع لوضع الصدق في منطق الخطاب وتحرير لمستوى اللغة في راهنية الفهم إذ لا تلازم بينهما وبين الذات باعتبارها ماضٍ في محور الفعل اللغوي الموجه للإفهام، يقول الرازي: "إذا خاطبت إنساناً يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطابي فعلمت بالضرورة أنه حي عاقل فاهم، وهذا الجزم غير ثابت لأن المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله أما الأول فلا يوجب لأنها أصوات منقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حياً عاقلاً، وأما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب، اقتضى حصول تلك الأفعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب، فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حياً عاقلاً فاهماً مع أنّا نضطر إلى العلم بذلك"[2]، وهذا تعليق للحياة والعقل ليتم تعبير الفهم لذاته.

4 - 2 - 3 - الكاتب المجيب والسؤال الأخير: بنية النداء

تحدث أرنلداز (R. Arnaldez) في بحث عن فلسفة الضمائر لدى الرازي بعنوان "الأنا الإلهي والأنا الإنساني من خلال المدونة القرآنية لفخر الدين الرازي"، أنه "بالنسبة لكثير من المفكرين أن فعل الكلام الإلهي الموجّه إلى الإنسان، هو العلامة التي يمكن أن توجِد علاقة شخصية بين الخالق ومخلوقه، حيث الـ "أنا" و"أنت" متقابلين ومتحاورين"[3]. وهذا ما يمنح النص القرآني

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 2، ص 205.

(2) الرازي، (فخر الدين)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت)، ص 37.

(3) Arnaldez (Roger), "Aspects de la pensée musulmane", édit: librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1987, p. 185.

بنية حوارية "فوق لغوية"، ففي تفسيره للآية: (واذكر ربك في نفسك) يرى الرازي أن "المراد بذكر الله في نفسه كونه عارفاً بمعاني الأذكار التي يقولها بلسانه مستحضراً لصفات الكمال والعز والعلو والجلال والعظمة (...) ألا ترى أن الفقهاء أجمعوا على أن الرجل إذا قال: بعت واشتريت مع أنه لا يعرف معاني هذه الألفاظ ولا يفهم منها شيئاً فإنه لا ينعقد البيع والشراء فكذا ها هنا"[1]، فالتوسل باللغة للفهم لم يعد ممكناً إلا بالاستعانة ببنية تشاخصية لطرفي الحوار بين العبد والإله، أي حضوراً لشخص الإجابة وهو ما يقدمه خطاب الذكر، "ففي خطابات الذكر نجد حضوراً لله إلى الإنسان وللإنسان إلى الله"[2].

وبهذا نعثر على بنية جديدة للنص القرآني، فإجابات ومعاني هذا النص ليست متروكة لثبات اللغة أو انزياحاتها بل هي تلحق دائماً لحظة القراءة بمجيب لا يبرهن بخطاب وشروط التاريخ وإنما يبرهن بحضوره لأن يتقدم على اللغة والوجود معاً ويعدّل المعنى بالاقتراب من المتلقي عبر علاقة شخصية تفيد الاستغراق، "ويقدم الرازي اعتبارات فلسفية في تفسيره للآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ الآية: فالمعنى يظهر من "عني" في عبارة "وإذا سألك عبادي عني"، فكلمة "عني"، تدل على أنهم طلبوا المعلومة التي هي نقطة الانطلاق في "الأنا"، يعني أن السؤال حول ماهية الله ليس الماهية المجردة، لكن الوجود المحدد لهذه الماهية، والذي يساوي الشخص"[3]، ففي هذه العلاقة يتأخر النص عن الكاتب في بنية الخطاب - الحوار، مقدماً بذلك مجالاً متقدماً لاستقبال المعنى الذي يشكل تفصيلاً لمجمل الحقيقة.

وإذا كانت هذه الآية هي الوحيدة التي تعلن فيها الإجابة بدون عطف تراخي، وتحمل الذات الإلهية عبر فعل الاقتراب الإلهي إلى الشخص الإنساني وهي إجابة عن سؤال أخير، هو سؤال الماهية المتعينة والتي تغدو محايثة لفعل الإفهام ومشكلّة للبنية الأنطولوجية للإجابات الثانوية.

وبهذا يعتبر الرازي الأسئلة الخطابية المتفصلة عن سؤال الماهية "هو" أسئلة

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 8، ج 15، ص 106.

(2) Arnaldez, op. cit, p. 199.

(3) Idem.

انزياحات "فإن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقاً في معرفة الله تعالى لأنه إذا قال: "يا رحمان" فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالباً للحصة، وكذلك إذا قال: (يا كريم، يا محسن، يا غفار، يا وهاب، يا فتّاح...) أما إذا قال: (يا هو) فإنه يعرف أنه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره"(1)، ومنه يذكرنا الرازي أن بنية النداء تكون شخصية ليكون السؤال الأخير سؤال الماهية ضامناً للفهم اللاحق للخطابات المتضمنة شروط استمرار العلاقة الإنسانية الإلهية.

وكما لاحظ أرنلداز فإن "عبارة "إني قريب" تدل على أن الرّب للعبد"(2) وأنه حينئذ لا فاصل في الفهم بين الوعي بالذات الإلهية والوعي بالتاريخ وهو ما يتحقق لحظة النداء وخطاب الذكر وفي فعل الاقتراب الإلهي ذاته، لأن فعل الاقتراب وفعل الخلق فعلين لذات واحدة، وفي خطاب النص القرآني استدعاء لكاتب يجيب ويعطي الحقيقة والشرط لفهمهما مرة واحدة، وعلى هذا فلا بد من النداء لاستعادة الإجابة وشرط الفهم وتعديلات المعنى، وكذا للاستعانة على فك الرموز وتحرير النص، ثم التوسل بالذات الإلهية لاختراق إعجاز النص فهماً.

4 - 2 - 4 - الكلمة والزمن: التأويل للتاريخ

عندما يأتي الرازي بتفسيره للآية: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن يكون أن نقول له كن فيكون) فإنه يرى "أن المراد من قوله (كن) نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات، والجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة، والخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، وأما الروحانيات فإنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة، ومتى كان حدوثها شبيهاً بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة"(3) فهو يقيم المشابهة بين لا انقسامية الحرف ولا انقسامية الحادثة ومع أنه لا يضع المسافة بين الكلمة والحادثة أي أنه يجعل للقدرة موضوعاً هو الممكنات وهي مواضعة نظرية لتقدير جهة اللغة في كلمة (كن) فالتاريخ هو محل

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 147.

(2) Arnaldez, op. cit, p. 200.

(3) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 79.

الإمكان والكينونة والفعل المتعلق بهما هو فعل اللغة، وهنا أيضاً وجب الإشارة إلى التاريخ هنا يشتمل على تاريخ الخلق وتاريخ الفعل، والوعي بهما في هكذا حال للتأويل، لا يكون منفصلاً عن أن "المراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالمية الطاهرة"[1]، فإن كانت الكلمة التامة مرتبة بتعالٍ ما فإن التاريخ الحادث بفعل الكلمة الناقصة، لتنزيلها، فهو تاريخ غير مكتمل وظهرت الحاجة إلى التوسل بالكلمة التامة لتعديل معناه، بل إن الوعي بتاريخ الفعل وعي بالاختلاف والتناقض وبهذا فسّر الرازي الآية " ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ وذلك يدل على أن كل ما كان من عند الخلق، فإنه لا ينفك عن الاختلاف والتناقض"[2] فها هنا بنية التاريخ الإنساني تتراوح بين الاختلاف والتناقض بينما يختزل الخطاب الإلهي المسافة الموجودة بين فعل اللغة وفعل الخلق والحدوث.

وعلى هذا يتحدث الرازي عن مثال لذلك في خلق المسيح عندما يصل إلى تفسير الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ "أن كل مخلوق وإن كان مخلوقاً بواسطة الكلمة وهي قوله (كن) إلا أن ما هو السبب المتعارف كان مفقوداً في حق عيسى عليه السلام وهو الأب، فلا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما أن من غلب عليه الجود والكرم والإقبال يقال فيه على سبيل المبالغة إنه نفس الجود، ومحض الكرم"[3] إن هذا التضايف بين الحادثة والكلمة، تضايف زمني، فسابقة الكلمة زمنياً تفترض تأويلاً لمفهوم الإنسان المخلوق بكلمة وللعلاقة التي تنشأ بينهما، عندما تحمل الكلمة الإنسان إلى التفكير ثم إلى التاريخ وهذا اشتراكاً في الحدوث ويتقاطع هذا الطرح مع تعبير بيرس أن "الإنسان كائن مفكر إنه إذن علامة لسانية، كلمة (...) إن الكلمة أو العلامة التي يستعملها الإنسان هي الإنسان نفسه"[4] فلئن كان هذا التضايف يعتبر الكلمة لاحقة من جهة ما

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 79.
(2) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 157.
(3) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م4، ج8، ص 47.
(4) Peirce, "écrits sur le signe", op. cit, p. 248.

تحققه من بعد دلالي في مفهوم الإنسان فإن التاريخ يتقدم على الفكر لتمثيل العلامة.

وعلى هذا يضيف الرازي في تأويله لعلاقة المسيح بالكلمة الجهة اللاحقة حيث "كان عيسى سبباً لظهور كلام الله عزّ وجل بسبب كثرة بياناته وإزالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل"[1] وبهذا التأويل تتأسس العلاقة بين الحادثة التاريخية وزمنية الكلمة عندما تتمفصل السابقة واللاحقة لوعي الفعل المشكل للعلاقة، فحينما يعتبر الرازي عيسى - الحادثة سبباً لظهور الكلمة ثم يلحقها زمنياً، تتم الوحدة في الكلمة ذاتها كاختزال للمسافة التي يحدثها الوعي المنقسم على اللغة حينما تتوجه لبناء القصد.

قام الرازي - إذن - بتأويل الكلمة للتاريخ وبرصد الحركة التي يقوم بها المعنى لإظهار أبعاد الحادثة.

ومن جهة أخرى تكون الكلمة المرجع الإلهي لاستعادة الاعتراف بالخلقية ففي تفسيره للآية: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ يقول: (كأنه إنما يكون خالقا للإنسان إذا علمه البيان وذلك يرجع إلى التعريف المشهور من أن ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق"[2].

4 - 2 - 5 - التأويل واللسان: استقبالية المعنى

يوظف الرازي الألسن التي يعضّ بها لتحديد الفرق الحاصل في استقبالية اللسان للمعنى، غير أنه يضع الحقيقة في تغاير مع هذا اللسان ذاته حيث "حقيقة الأمر شيء واحد إلا أنه يمكن التعبير عن تلك الحقيقة بالعبارات المختلفة تارة بالعربية وتارة بالفارسية وتارة بالتركية وتارة بالعبرية، فإذن اختلفت العبارات عن الأمر، مع أن حقيقة الأمر شيء واحد لا يتغير، فثبت أن حقيقة الأمر شيء واحد مغاير لهذه العبارات والحروف والأصوات"[3]، ثم يعمل الرازي على

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 4، ج 8، ص 48.
(2) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 11، ج 22، ص 46.
(3) الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، مرجع سابق، ص 54.

تأويل هذه المغايرة لافتراض المجال الذي يحصل فيه المعنى.

يربط الرازي التأويل بالإمكانات التي يوفرها المجال الاستقبالي للسان ما، وهذا الربط هو ما يؤدي إلى التأويل والطريق التي بها يمكن القبض على المعنى وتحصيله باللفظ المعبر، وعلى هذا يكون المجال اللساني للغة شرطاً في الإمكانية التي تحمل التأويل إلى اللغة وتهيئ استقبالية المعنى الذي يتأسس وجوداً عندما تتعاين ألفاظه في السياق اللساني لخطاب ما، ففي تفسيره لآية: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ يقول: "إنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز"[1].

وبهذا يصبح اللسان اللوغوس الذي تحتكم إليه احتمالات التأويل أو تأويلات مختلفة، ففي تأويل هذه الآية يتقاطع الرازي مع خصمه المعتزلي الزمخشري، محتكماً إلى هذا القانون، وها هنا دليله" على أنه لا بد من المصير إلى التأويل وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودلّ ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار (..) وإما أن نرجح النقل على العقل وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل، والأول باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان، حاصلاً في المكان وهو محال (..) فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود"[2].

إن الجدل الكلامي الذي يبنى على تأويلات متناقضة، يقوم الرازي بترويض هذا الجدل داخل المجال اللساني وإخضاعه لمرجعية اللغة لذاتها؛ وبهذا يواجه اعتراضات المتكلمين المبنية على تقديرات المعنى الممرجع إلى اتجاهات في الفرق والمذاهب، ببناء النواة اللسانية في خطاب المتكلم، أي حينما يقوم بحمل المعنى إلى ألفاظ متعادلة لسانياً ليفك الجدل الكلامي.

ويورد الرازي هنا ردود خصومه ليبين ويستخرج منها النواة اللسانية لمعنى الاستواء. "فإن قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه (أحدها) أن الاستيلاء معناه

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 11، ج 22، ص 06.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال و(ثانيها) أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه وكان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال، لأن العرش إنما حدث بتخليقه"[1] وهي ها هنا اعتراضات وتأويلات محيلة إلى الذات الإلهية بما هي تقرير لمعنى مبدئي هو سابقة للصفات والأسماء وعلى هذا يقوم الرازي بتغيير الوسائط المعنوية بين الفهم ومقتضيات الذات الإلهية بتقدير تعادل جديد للفظ الاستيلاء بالجواب "أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية"[2].

وعلى هذا بيّن الرازي أن الاختلاف في التأويل كان يتم في الجدل الكلامي بسبب تغيير مجالات استقبال المعنى والانزياح عن الوسائط اللغوية المشتركة التي يوفرها الاحتكام إلى التعادلات المعنوية والخطابية في مجال لسان ما.

إن الاستقبالية التي يفترضها الرازي هي نوع من التعديل في الترجمة ليس للفظ أو المعنى، وإنما للسياق اللساني الذي يَرِدان فيه وهو تأويل للجهة التي يرمي المعنى للاستقرار إليها، وهذا يفترض عدم ثبات البنية الخطابية للعبارة إلا في السياقات اللسانية التي تحملها إلى مجال مكتمل من حالات التأويل، ففي تفسيره لكلمة "الأب" التي تطلق على المسيح يبين الرازي "الوهم" في التأويل وسببه الذي أدى إلى الاعتقاد بالولادة، كاشفاً بذلك عن المستوى الاستقبالي للمعنى والذي هو مجال مرتفع عن السياقات التي ترد فيها العلاقات والوظائف المباشرة للغة الاجتماعية وهو إذ يقدم قراءة تأويلية في الإنجيل لكلمة الأب يرسم مبدأ تأويلياً يرتبط أساساً بحمل مستوى الاستقبالية إلى العلاقات والوظائف المجردة، يقول: "ما جرى في الإنجيل من ذكر الأب وهو أنه قال: إن الباري القديم المكون للأشياء الذي به قامت الخلائق وبه ثبتت إلى أن يبعثها، فعبّر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذي حصل منه تكوين الابن، ثم وقع في الترجمة ما أوهم الأبوة الواقعة من جهة الولادة"[3].

ثم يتأول السبب في تحويل الاستقبالية وهو ما يعبَّر عنه بالتحريف، وبالنسبة

---

(1) المرجع نفسه، ص 7.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الرازي، م. غ، (د. ت. غ)، م 4،ج7، ص 173.

لتغيير المجال اللساني ما عبّر عنه النص القرآني بـ "ليّ الألسن"، في فعل السؤال المشوش والمعترض؛ وهو فعل تحويل الاستقبالية إذ في تفسيره للآية: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ...﴾ يتجاوز التفسير الذي تقدم فيه اللغة ذاتها إلى رؤية وجه آخر "وهو أن الآيات الدالة على نبوة محمد (ص) كان يحتاج فيها إلى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الأسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين، واليهود كانوا يقولون: مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه لا ما ذكرتم، فكان هذا هو المراد بالتحريف وبليّ الألسنة"[1]، فما عُبِّر عنه باللّيّ اللساني هو تغيير للمجال اللساني لاستقبالية المعنى.

4 - 2 - 6 - التأويل بالأثر:

يجد الرازي أن بعض الصفات الإلهية التي تشترك في دلالاتها مع المواصفات الإنسانية، وهي تحمل دلالة النقص والعيب، تحصل في فهم تأويلي ليس يخرج عن اللفظ عبر استراتيجية تمديده إلى بداية ونهاية وإلى فعل وأثر، وها هنا سيرورة المعنى داخل اللفظ، والتأويل عندها هو اقتطاع زمني لفعل المعنى يقول الرازي: "اعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ (المكر، الغضب، التعجب، الاستهزاء) أن نقول، لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية، مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة مزاجه، والأثر الحاصل معها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض، وقس الباقي عليه"[2]، وبهذا يجعل المفسر للفظ امتداداً داخلياً منقسماً بحيث يشترك المعنى الإنساني مع المعنى الإلهي في النهايات ويخص الإنسان بالبدايات لأنها محل النقص في المعنى المقصود.

إن فعل التأويل ها هنا حركة للفهم داخل اللفظ وفي حدود مجاله متتبعاً وراصداً مسيرة الانزياحات والتعالقات الهامشية للمعنى وبهذا يأخذ التأويل في

---

(1) المرجع نفسه، م 4، ج 8، ص 107.
(2) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 160.

بعض من حركيته اللغوية حيث "أصله في اللغة المرجع والمصير، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيّرته إليه"[1] فهوَ حركة رصد المرجع، والمصير لا إلى مرجع خارج اللفظ بل إلى مرجع هو أثر داخلي في المعنى العام اللفظ، فالمعنى بحسب هذا الطرح مؤسسة ممتدة على محطات منفصلة وقابلة للانقسام على ذاتها مانحة معاني جزئية مستقلة، ما تفتأ تؤسس لنفسها صورة ذهنية خاصة ومرجعا يلتحق بها لحظة الانفصال عن المعنى الذي يتشكل في بداية الفهم المرتبط بمعطى اللفظ.

4 - 2 - 7 - الخطاب والإرادة:

يقوم الرازي بتحرير الخطاب الإلهي من البنيات التي تحوّل فعل اللغة إلى فعل منتهٍ في المعنى الإرادي، ثم إنه يتجاوز الطرح المعتزلي في استقبال الخطاب القرآني وفعل الأمر على الخصوص "إذ قالت المعتزلة: صيغة - افعل - لفظة موضوعة لإرادة الفعل، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك القائل يعتقد أن الأمر الفلاني كذا وكذا"[2] وبهذا فإن الخطاب هنا هو خطاب الإرادة، ثم إن الإرادة في حق الذات الإلهية كينونة، وعلى هذا يعترض الرازي مقدماً تأويلاً لخطاب الأمر، مفرقاً بين الكلام النفسي والكلام الذهني حيث "الطلب النفساني مغاير للإرادة والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد، أما بيان أن الطلب النفساني مغاير للإرادة فالدليل عليه أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان وهذا متفق عليه ولكن لم يرد منه الإيمان ولو أراده لوقع (...) فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة"[3].

فحاملية الخطاب لدى الرازي تنسلخ من الفعل الذي تشكل مجاله قوى الإرادة التي هي كينونة وفعل الإيجاد، وها هنا يصبح خطاب الفهم فارغاً من حمولته النفسية تاركاً لغة الخطاب الموجه إليه تصنع عالمها وتنشئ الصورة التي تنفصل تدريجياً عن فعل تشكلها لتكون موضوعة لاستدعاء الحقيقة من ذات

---

(1) المرجع نفسه، م 4، ج 7، ص 189.
(2) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 26.
(3) المرجع نفسه، ص 27.

القارئ نفسه، إنها مفاتيح لإثارته وتحريك لغة توجد بالقوة إذ لا إرادة لتكوين ما تقصده لغة الخطاب الإلهي ثم إن هذه الإرادة ترتبط بعلم محيط ومسبق مهمته بناء الأنوية الأولى لمنطلقات الفهم وتحديد جهة الخطاب ومجاله وترميم المعنى المتشكل عن فهم يغيّب شروطه وحدوده.

ظهر أن الرازي يريد فتح الخطاب القرآني على عالم اللغة حينما تنفلت من الإرادة المصاحبة لفعل تشكل هذه اللغة.

إن الاستعادة التجزيئية للحوار الداخل في تكوين أطراف لغة الجدل الكلامي الحاصل حول حالة الخطاب القرآني حداثته وقدمه وخلقيته، تمكننا من ترتيب مراحل بناء القاعدة الوجودية للفهم والاستقبال وتحريك السؤال، لأن ذلك يؤسس للغة ما بعد النص، أي ما يتقدم كل إشارة، في المكان والزمان اللذان يتحركان دون معنى أمام المدلول، والمسافة التي تسبق انتشار العلامة، والفراغ الذي يتعاين قبيل تثبيتات الكتابة، ومواقع الاستقبال التي يفترض أنها تتهيأ بحركة في اللغة والزمن لتتمكن من تقدير المسافة التي بموجبها تعمل على رصد المعنى واقتناصه.

وها هنا تحديد لمواقع بين الخطاب في الأمر والتذكير والنهي... ثم يربط ذلك بما تستوجبه صفة الإعجاز في كلام الله، "إذا قلنا: كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم، عنينا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة، فإن القديم كان موجوداً قبل محمد (ص) فكيف يكون معجزة له؟"[1]، وهذا يقيم فصلاً بين التكون الذي يحمل معنى العلم المحيط والإرادة الشاملة للوجود وبين الوجود الذي ما يفتأ يتشكل في اللحظة التي تبدأ فيها لغة الخطاب القرآني في تقدير وتقرير الجهة والمرجع اللذان يؤطران كل معنى يوصف بالإعجاز، أي أنه يرسم حينها حدود الفهم ولغته ووضعه من الحقيقة ودافعيته إلى التنصل عن عوالم ما قبل الخطاب.

4 - 2 - 8 - الاستقبالية الذهنية والاستقبالية الاعتقادية:

ولئن كان الرازي قد أعاد ترسيم البنية الوجودية للخطاب الإلهي بفصله عن

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، ج 1، ص 31.

أثر الإرادة ثم عن المعنى الذي يلحقه عند اعتباره قديماً ومعجزة في الوقت نفسه (كما جاء في العنصر [4 - 2 - 7]، فإنه من جهة المستقبِل - القارئ فإنه يحدد الشفرات التي بموجبها يتمكن من التفريق بين ما يقرره الحكم الذهني وجوداً وما يتمثله عقيدة وهما مجالان لاستقبال النص مختلفان وقد يؤول أحدهما إلى الآخر لكن دون ملازمة منطقية، فـ "بيان أن الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال: العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم فعلمنا أن الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد"[1]، فهذا التغاير بين الحكم الذهني الذي يسكن حدود اللغة في طبقتها الوجودية العليا (مجال التقرير والتثبيت) وبين الاعتقاد الذي يسكن الطبقة المترسبة من ثقل المعاني التي تحفر تحت الوجود عينه للغة وفعل تشكلها، وعلى هذا يصف اللغوي بأنه "يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقاً أو باطلاً"[2].

وبهذا يفرق الرازي بين استقبالية ذهنية حدودها تصور المفاهيم والحكم الذهني بأحكام تخصها واستقبالية اعتقادية حدودها ترسيم الدلالة في البنية العميقة للوجود الذي تقرره اللغة وهي تندرج في خطابيتها.

4 - 3 - خلاصة نقدية:

إذا كان الفصل قد تضمن المناحي الجديدة في القراءات اللغوية والتأويلية في التراث العربي الإسلامي من الجهة التي ينفتح فيها خطاب القراءة على العلاقة فوق اللغوية بين قارئ مهيأ للاستقبال والاعتقاد، في مجاله المتراوح بين الفهم للمعرفة والفهم للإيمان، وبين ذات كاتبة وإلهية في مجالها المتراوح بين الخطاب للإرادة والخطاب للعلم، فإذا كان هذا قد أسفر عن تفكيكات عميقة للدلالات المبدئية التي يقدمها أي تفسير، فإن عمل الرازي لم يكن إلا على الطرف الآخر للغة الجدل الكلامي وها هنا كان يظهر أن رؤية أخرى للمعنى تتصل باللغة قبل

(1) المرجع نفسه، ص 27.
(2) المرجع نفسه، ص 38.

خطابيتها، وهي مقارنة أوردها ابن قتيبة في "قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة وإنما هو إيجاد للمعاني"[1] وهذا الفصل بين الحقيقة والوجود، هو الفصل الذي كان يختل في لغة الرازي وعلى هذا سيلجأ إلى تعيين مجال جديد لتحريك أفعال الفهم، القراءة والاستقبال وهو مجال الشخصانية العلائقية في خطاب الحوار (عبد/إله)، وهو المجال الذي يسمح بإغفال الانشقاقات وغمر الشروخات التي تتموضع داخل الحدود الفاصلة بين الحقيقة والوجود، إذ إن التلازم بينهما يظل غير منته في الحضور وهو ما يجعل اللغة تترتب عن الخطاب في بنية الوجود - الخلق.

وبين القراءة المقدمة في الفصلين الأول والثاني للغة والتأويل الغربيين والقراءة المقدمة في الفصلين الثالث والرابع للغة والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية ظهر أن شرخاً ثقافياً تكون تاريخياً في الفروقات والمسافات التي تتعاين بين الحدود الثقافية التي تعمل على تحرير داخلها نحو داخلها نفسه؛ ويكمن هذا الشرخ في كون المجال الإبداعي العربي متسع باتساع المخيال اللغوي، إذ في المقارنة "أن العجم لم تتسع في (المجاز) اتساع العرب"[2] وهو مجال لم يكن افتراضياً بل مصاحباً للحدود الدنيا للغة الخطابية العربية، بينما "أمكن في اللاتينية تجديد إمكانيات معان قديمة"[3].

فلعل التأويل تأسس نظرياً في فعل التجديد نفسه كطاقة للفهم الذي يتجه في اللغة عمودياً تصعيداً للحالة التأويلية ورصداً لإمكانات التكشيف داخل حدود العبارة المرسومة أرسطياً في منطق تأصيل الفهم، ويتجه في المعنى أفقياً عودة لفعل التاريخ كوعي بالذات الأولى وتقدماً في الوعي بالتاريخ كفعل للذات، إلا أن ثبات الذات القارئة وفعل الفهم المصاحب لنشاطها في الوجود توفره الحدود التي ترسمها الأنوية الخطابية في النص التأسيسي للثقافة الإسلامية، أي أنها تحل الإشكال المتعلق باللغة من جهة الوجود ومن جهة تراتبيته في الوعي، وهو ما تدشنه الفلسفة الشخصانية لدى الرازي والتي تتغذى بالمعاني الصوفية ومجالات تأويلها.

---

(1) بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص 106.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 22.

وبنفس الجهد التأويلي الذي مكّن غادمير من حمل التفسير إلى اللغة وفي تجربة الفن من تخريج المعاني وفي الاقتراب من حالة الخطاب عبر استقبالية التربية وفي بعث الذات إلى أفق الاستقبال والحضور عبر تخليصها من صورة المنهج الذي يعيد تشكيلها خارج هوامش كثافة الفهم إيهاماً لها بالتوسع، الذي يتم على حساب تلاش داخلي لبنى الثبات والرصد والاستقبال بهذا الجهد نفسه، سنحاول - في هذا الفصل اللاحق (الخامس) - تحرير الكتابة التفسيرية لدى الرازي، عبر طاقة التجديد الإشارية والتقاطع مع المضامين التأويلية الغربية.

قراءة هرمينوطيقيـة
في تفسير الرازي
"التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"

يبدو واضحاً أن الدرس الهرمينوطيقي يهدف إلى دفع الفهم إلى حدوده القصوى متجاوزاً الجوارية المفروضة على جوانب المعرفة لحظة تأصيل الكتابة، وبهذا فإن الجهد التأويلي مدفوع نحو الذات من خلال ما تمتلكه لنفسها وها هنا اختراق للغة التي تعتم الطريق إلى المعنى من خلال التعبير عما لا تمتلكه، وهي المسافة التي تمنع الفهم من جهة الوهم الحاصل لحظة الاستعادة المتباعدة لرموز النص التي تفتر طاقتها الإشارية بتوصيلات مخادعة مع الوعي والتاريخ، دون أن يكون لهذه التوصيلات أفعالاً في اللغة، وكذا ترفع رابطة الانتماء إلى التاريخ إلى مستوى توهمي قابل لنشاط اللعب، ولقلب كينونة المعنى من جهة أنه لم يكن موضوعاً للفهم إلا لكونه موضوعاً لتاريخ الفعل وجهة هذا الاستلزام هي ما يعيد بناء الوعي بالذات لحظياً أي على مستوى وجودي غير قابل للاختراق وهو نفسه المستوى الذي تتأسس عليه الحقيقة.

ومن الواضح أن المهمة التي صاحبت الجهد التأويلي ترمي إلى تغيير هدف الفكر كلياً من خلال العمل على تحويل الكثافة اللغوية، المرتبطة أساساً بانتماءات التواصل وحوار الذات لتمرير الوجود بما هو التفاف للحقيقة في رمزيتها بنشاط التفكير، إلى حلقة بين الجبهة التي تنشأ مع إصدار المعاني وفك الرموز، وتأشير العلامات..، وبين الرابطة التاريخية التي وضعت لمراهنة الاختلاف الذي يبدو وكأنه يهدد الوحدة الأنطولوجية للوعي التاريخي الغربي، وترسيم هذه الحلقة داخل مهمة التأويلية هو نفسه هدف لدفع اللغة إلى الحياة لتحافظ على تراث المعنى وبهذا "فمهمة الهرمينوطيقا ليست محدودة بعمل التأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص"[1]، لأنه افتراض مسبق بوجود هذه المعاني وهو عمل يرضي النص ولا يرضي القارئ من جهة أنه يتغير تدريجياً إلى مواقع يجانب فيها الكاتب ذاته تاركاً بذلك فعل اللغة في الرمزية ينتهي في الخطاب ويستقر دون عودة في راهنية الوجود.

إن تطوير علمنا عن الفهم وعن الذات هو إيجاد لعالم المعنى، وهو العمل

(1) Gadamer, l'art de comprendre, op. cit, p. 260.

الذي تضطلع به القراءة. ولا بد من إعادة تعريف مفهوم القراءة على أنها "ليست، مطلقاً، نشاطاً يكمن في إعادة إنتاج ما يسمح بالمقارنة مع الأصل (...) بل هي فهم ما قرأناه، وكذا تأويل ما نفكر فيه، هي إذن البنية الأساسية المشتركة لكل فهم وإدراك للمعنى"[1]، وعليه يصل النشاط التأويلي إلى الحدود التي ترسمها القراءة لنفسها بامتلاكها الآفاق والقبض على الكينونة.

ولئن كانت "استراتيجية التفكيك هي الحيلة التي تسمح لنا بالكلام، في الوقت الذي لا يوجد ما نتكلم عنه، لأن الخطاب المطلق قد اكتمل"[2] فإن الهرمينوطيقا هي الحيلة التي تسمح لنا بالفهم والقراءة، في الوقت الذي لا يوجد ما نفهمه ونقرؤه، لأن المعنى يكون قد انتهى في التاريخ وعلى هذا يكون تجديد معاني قديمة وتكثيف دلالاتها هو تنشيط لمعنى التاريخ والوعي بالفعل التاريخي.

وتوظيف هذه الكثافة في قراءة منتشرة بإسقاطات وجودية، في نص تفسيري مؤسس على رؤية لغوية هو عمل شامل للفهم المؤطر بواسطة الهرمينوطيقا فحسب غادمير "المهمة الأساسية للتأويل أو الفهم: هي فتح تبادل للرؤى بين النص المعطى وفهمنا الخاص"[3]، وهذا التبادل للرؤى ذو بنية حوارية أي الاشتغال اللغوي من مواقع متقابلة في مكان ثابت لحقيقة، ثم إن "الهرمينوطيقا في ناحيتها النصية، لا تهتم بالعلاقة الحوارية بين الكاتب والقارئ، ولا بقرار سامع الكلام، ولكن بعالم النص، فعلى عالم النص هذا يتأسس فهم للذات"[4] لأن عالم النص هو استعادة تمثيلية لعالم الذات.

5 – 1 – المعنى والشفرة الثقافية:

كان لزاماً قبل الدخول على النص التفسيري – التأويلي لدى الرازي، تحديد المجال الثقافي والمنظومة الحضارية لنشاط الفهم من جهتين:

الأولى أن نص الرازي "مفاتيح الغيب" لا ينفصل عن الأفكار المعلنة مسبقاً والاعتقادات المنخرطة في لغة الخطاب – الشرح والتفسير.

---

(1) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 30, 31.

(2) Vincent, "le même et l'autre", op, cit, p. 169.

(3) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 304.

(4) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 304.

والثانية: أن الجهد التأويلي المطور بواسطة الهرمينوطيقا الغربية هو جهد يسترجع التواصل الثقافي للروح الدينية التي تسعى إلى إعادة ترسيم الدلالة الدينية ذاتها في الوعي التاريخي للجماعة الثقافية وعليه استلزم الأمر إذّاك، تصفية العمل الهيرمينوطيقي من الأصول الرمزية الدينية والأسطورية، وهو إذن تغيير للشفرة الثقافية.

فالشفرة الثقافية التي ترسم أفق الحوار في الدين المسيحي واليهودي مفتوحة على الكتابة المقدسة بما هي رصيد ثابت للمعنى ولمستوى مبادئ الظهور والتجلي الوجودي في مسكن اللغة وفي النواة الثقافية الأولية، "فالدين اليهودي والدين المسيحي مؤسسان على كلام مأخوذ ككلام لله، لكن هذا الكلام ليس قابلاً للاستعمال خارج الكتابات التي أقرها القديسون"(1) فالذين حملوا المعنى إلى المقدس عبر الكتابة هم مترجمون منقطعون تاريخياً عن الأصل.

"وبهذا ظهر الفرق إذ يجب الاعتراف بأن ما يمكن أن ندعوه بالمقدار الدلالي للرسالة القرآنية يختلف كثيراً عن تعاليم المسيح، هذا الذي تكلم بالآرمية وبسرعة انتقلت مقولاته إلى الإغريقية ثم إلى اللاتينية وفي القرن السادس عشر إلى الألمانية بواسطة لوثر"(2) وهي الفروق التي تمنح تعديلات جديدة على البنيات التأويلية ومصادر الوعي الجماعي، المتعلقة بالشفرة اللسانية التي تضع المفاتيح الأولية لاستعمال اللغة وتدشين عالمها الأساسي في ترسيمات الوجود.

وعلى هذا "فإنه وبتغيير الشفرة اللسانية فإننا نغير في كل مرة الشفرة الثقافية، بإرساء نقطة ميلاد لحساسيات دينية جديدة"(3) فبتأسس الرموز الأولى يتقرر معنى عام هو شفرة لفتح آفاق الثقافة ووعي الجماعة ومصيرها التاريخي.

ظهر أن هناك معنى يعتبر كنواة لباقي المعاني المتوالدة وعلى هذا يرى أركون "أن البحث عن المعنى، يجب أن يبدأ بالتأويلات المتوالية بمفارقة نواة الدلالة الأصلية للقرآن"(4) أي أن الكثافة التي تتولد عن النواة الدلالية الأصلية للنص القرآني تتسع بالاختلاف عن الأصل، غير أن هذا أيضاً يستدعي تغيير

---

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 304.
(2) Arkoun, "lectures du coran", op. cit, p. XXXI.
(3) Idem.
(4) Arkoun, op. cit, p. 4.

الشفرة الثقافية وهو ما يسلخ النص من راهنيته المتعلقة بوعي إيماني - تاريخي الذي هو ترميزة الجماعة لاشتراكها في المعنى العام للوجود.

ومنه فإن الجهد التأويلي الممارس على نص التفسير لا يعمل بالانزياح عن النواة الدلالية لأن ذلك يفضي إلى التداخل مع منظومات ثقافية أخرى على سبيل التموضع في البنية الوجودية لنشاط فهمها وهي أحكام ومفاهيم استباقية وترميزات شخصية ثقافية تعمل بالاختلاف والمفارقة، بل إن هذا الجهد سيعمل ويشتغل على نص تفسير الرازي باستدعاء جديد لمفاتيح فهم الذات أمام النص المؤسس، أي إعطاء معنى مقارب لراهنية وجوده وللفهم الذي يحتمي وراء استقرار الحقيقة وهو ما يمنع - أحياناً - من التواصل مع وعي تاريخي مشترك للمعنى.

وعليه فأول جهد تنظيري للاشتغال الهرمينوطيقي هو مفارقة النواة الدلالية الأصلية للنص وهي المفارقة التي تؤسس مبدأ عمل الحلقة الهرمينوطيقية، أي تلك الحركة الدورانية غير المستقرة والتي تدفع بالحوار بين الذات القارئة والنص إلى حدود تفجير الكون الثقافي في البنية الاستباقية للفهم وكذا إعادة تمثيل العالم من خلال تربية المفاهيم والتمثلات لا من خلال تعلم ومعرفة الأشياء والوقائع.

5 - 2 - قراءة هرمينوطيقية في العنوان: "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"

لا يمكن للنصوص أن تبدأ دون مداخل ولهذا يمكن اعتبار بعض النصوص نصوصاً منتهية لأن فعل الدلالة فيها لم يكن يحمل شيئاً خارج حدود ما تقوله اللغة التي تتراجع عند حدود مقاصد الخطاب دون أن تلتحم بالصورة اللاخطابية التي تلف جو القراءة ذاته ثم لا تمنح القارئ شيئاً من أفعال اللغة في الكلام، الخطاب أو الأبنية الذهنية.

5 - 2 - 1 - تاريخ العنوان:

إن قراءة استقرائية لتاريخ المؤلفات في التراث العربي الإسلامي تشير إلى أن العنوان يحتل جزءاً هاماً من الإنتاج الإبداعي للمؤلف بل إنه يهيمن على القيمة الخطابية والتاريخية للمؤلف.

ووضع العنوان مرتبط أساساً بمجال الفتح والدخول ثم إنه الواسطة المركزية في عملية ربط الخطاب الموجه إلى القارئ بنقطة ارتكاز موجهة تظل تلاحق

وعي وانتباه القارئ وتوجه وتجمع شتات تأويلاته إلى دائرة محكمة بأطر الموضوع والمجال المعرفي والثقافي والرغبة الأولى في فعل صناعة الخطاب، فكل قراءة للنص لا تبقى مرتبطة بنواة مداخل ومفاتيح النص المشكلّة ابتداء في العنوان.

وعلى هذا يمكن تصور حالة الوعي وهو يقرأ نصاً بلا عنوان فهو انشقاق وشرخ كثيف في البنية الأنطولوجية للفهم وتفكك لمواقع تأشير المعنى وترميمه في عمل الدلالة.

إن قراءة مؤلف ما تظل مرهونة باللحظة التأسيسية الأولى لدلالة العنوان وهي اللحظة التي تعمل منذ البداية على الإحاطة بكامل النص وكل ما يمكن أن يُلقى على هوامشه، فيظل موسوماً بها، ثم إن تاريخ العنوان في الثقافة العربية الإسلامية يُظهر أن العناوين بُنيت على طريقتين:

أ - الطريق الأولى: العنوان يشير ويدل بإيضاح إلى المقصود من الموضوع المطروح في متن المؤلَّف.

ب - الطريق الثاني: العنوان لا يشير ولا يدل بأية علاقة إلى المعنى العام للموضوع المطروح في متن المؤلَّف[1].

لكن تأويله يمكِّن من قراءة الإشارات العامة لنشاط مجازي في دلالة العنوان، هو ليس مفتاحاً للدخول إلى الموضوع بقدر ما هو مفتاح لذات المؤلِّف، وهذا تمفصل هام في دلالة العنوان المخالف في لغته للمجال المعنوي لموضوع النص ففي الوقت الذي هو موضوع فيه للتدليل على مسائل وقضايا ترتبط بنقطة محورية للدلالة يكون فاتحاً لعالم يتمثَّل فيه المؤلِّف حاله الخاصة والتي يحتفظ فيها بلغة تتجاوز تاريخية فهمه للواقع وحدود العلاقات التواصلية مع الموضوع الذي يطرقه.

وهنا مراهنة فلسفية لدراسة تاريخ العنوان الفلسفي والعنوان اللافلسفي، لأن بعضاً من النصوص تنتهي عند حدود ما يرسمه المنظور المنتهي في أفق دلالة عناوينها.

---

(1) انظر عناويناً مثل: الإمتاع والمؤانسة، للتوحيدي: محك النظر، للغزالي...، الخ.

5 - 2 - 2 - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: تمفصل العوالم

عندما يستخرج وعيٌ حول النص فإن هذا الوعي يتكون وينتشر في منظور الخطاب بالارتكاز على قاعدة دلالية معينة، وقراءة نص ما على أنه تفسير، تستمر في الوعي القارئ على أنها قراءة لتفسير وهو مدخل لا يسمكن إغفاله أو الانفلات من الوضع المعرفي الذي يفترضه.

إن عبارة "التفسير الكبير" يضعها الرازي تحديًا لخصومه بأنه من الممكن توليد المسائل الكثيرة من المسألة الواحدة، أي أن رغبة الرازي في تكثير المسائل هو عمل لفتح مجال الفهم على اللغة ثم يعتبر أن النصوص ليست موضوعة للفهم فهي في الأصل موضوعة للتأويل، أي أن التأويل ليس جهداً إضافياً يستدعى لحظة الاختلاف في تحديد الوضع الإيجابي لاستقبالية المعنى، ففي وصف القرآن أنه حكم ومتشابه ومتشابه يرى "أن هذه النصوص وُضعت أصلاً لتؤوَل ولم توضع لتؤخذ كحقائق حصلت حرفياً"[1]. وهي جبهة جديدة يفتحها الرازي على جهة اللغة والفهم المتعلق بها، إذ إن الإيعاز المبدئي لنشاط المواقع الاستباقية للفهم يقوم بتحرير شفرات العمل والاشتغال على النص بجملته على أنه موضوع للتأويل أي أنه ينتهي في اللغة ليَبدأ نشاطه (النص) في راهنية الفهم التي لا يمكن أن تأخذ في حسابها الدلالات المباشرة لأفعال اللغة.

ولئن كانت جبهة التفسير الكبير تفتح عالم الذات بما هو عالم للرغبة (التحدي الكلامي) ولتكثير اللغة كنشاط لساني منتج.

ومن جبهة "مفاتيح الغيب"، ينفتح عالم الدلالة الغيبية، بما هي مجال للدليل وإفادة الكلام إذ يرى أنه "نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة، ولا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد، ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم"[2].

وعلى هذا فإن العنوان ينخرط في إبستملوجيا للتأويل والاشتغال على

(1) الرازي، أساس التقديس، دار الجيل، بيروت، 1993، ص 202 - 204.

(2) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 2، ص 31.

المفاتيح المعرفية. ويعمل الرازي ابتداء على فتح عالم الغيب على الحضور بل إن الرازي يقصر لفظ الغيبة على استعماله في المعنى الذي يفيد الحضور ثم لا ينتهي الأمر عند ذاك بل يتعداه إلى إطلاق لفظ الغيبة على ذات الله وهي في الوعي حضور أشد ما يكون الحضور.

إن عالم الغيب الذي يشتغل الرازي على نحت مفاتيحه، هو على وجه حقيقة البحث اللغوي، اشتغال على عالم المعنى، وها هنا يقوم الرازي بتحليل المعرفة التي تحيل إلى فعل الإشارة إلى الغيب واستدعائه فيرى أن "العارف قد يخبر عن الغيب، ويدل على إمكانه وجوه إجمالية منها؛ لما رأينا الإنسان قد يعرف الغيب حال المنام لم يبعد أن يقع مثله حال اليقظة إذا طفئت الحواس الظاهرة وتخلصت النفس عن تدبيرها في تلك الساعة اتصلت بعالم القدس فأدركت أموراً مما هناك وركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لتلك المعاني، ثم ردت تلك الصور على الحس المشترك فصارت مرئية"[1]، وهذا الفتح على مستوى القوة المتخيلة، يتحرى طرق المعرفة والتأويل لخلق الصور المناسبة للمعاني.

وعليه يكون العنوان "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب" دلالة على الوعي الممفصل للنص القرآني على جبهة راهنية الفهم والاشتغال على اللغة وتكثيرها وعلى جبهة الغيب يرسم مفاتيح لبناء تأويلية للنص الديني الأساس.

ويضع الرازي حدود القرآن المحكمة والمتشابهة على باب فتح مجال للتأويل بل كاستدعاء أساسي لفعل التأويلات المختلفة وتحصيل العلوم بها، إذ "لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، فكان إيراد المشتبهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة"[2]، إن الرازي بهذا يضع إمكانية التواصل مع عالم الغيب عبر إمكانية التأويل.

وبهذا يعطي الرازي لمؤلفه عنواناً ذا طاقة إشارية بالغة القوة إذ يفتح به

(1) الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص 193.

(2) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 4، ج 7، ص 185.

عالمين مختلفين واحد للشهادة وآخر للغيب، ثم يقوم بحركة تأويلية مائلة لسحب إشارات الغيب المعطاة في النص القرآني إلى مفاتيح له إمكانية امتلاكها.

ففي العنوان أعطى الرازي جهة الاشتغال على اللغة الدينية إطاراً تأويلياً بما هو اشتغال على حفر الذات والتواصل مع عالم الغيب بركوب القوة المتخيلة.

5 - 3 - الحلقات الهرمينوطيقية:

إن الانتقال من الدرس الإبستيمولوجي لنظرية المعرفة إلى الدرس الأنطولوجي الهرمينوطيقا جاء عقب الاستعادة الجذرية لفعل الفهم ولطبقة اشتغاله حيث لم يعد ممكناً الوثوق في كل ما يصدره الوعي ولو عبر مظاهر الاستنباط والبرهان والتدليل، إذ "إننا منذ ماركس، نيتشه وفرويد، نحن نشك، وبعد الشك حول الشيء، دخلنا في الشك حول الوعي (. . .) وللتغلب على الشك حول الوعي، قام الثلاثة بتأويل المعنى"[1] والمهمة المترتبة على تأويل المعنى هي تغيير استقبالية الوعي للظواهر اللغوية والاجتماعية وتعديل منظور القراءة وتحريك زاوية الرؤية للوجود واستعادة البنية الظاهراتية - الوجودية لكل معنى موضوع لمراهنة اللغة.

وعلى هذا تحددت مهمة "الهرمينوطيقا باعتبارها تقليلاً للوهم"[2] وهو الوهم الحاصل من الاندفاع في تقرير الأحكام وإصدار التعاينات المطلقة للظواهر والقيم واللغة، والذي يتم في الجهة الاستلزامية الواحدة حيث لا عودة إلى ما يعتبره العلم زوجاً مضاداً، وتعتبره الهرمينوطيقا طرفاً في حوار خلاق ومثمر لأنه وببساطة "موجود" وكل موجود له معنى والمعنى في النهاية هو تحصيل لجهد إنساني نابع من الذات مخترق لعالم ما يقصده.

وهذه الطرفية هي ما يشكل ما يسمى بالحلقة الهرمينوطيقية وهي استعادة وجودية للاستلزام المزدوج الذي يضمّنه المناطقة لهذه الحلقة، إنها ها هنا اشتغال الفهم بالاستعادة الدورية للإحالة بالشكل الذي تنفلت فيه من صرامة النقد الجذري الموجه إلى البنية الثابتة للمعنى ثم إن هذا الانفلات هو ما يترك وراءه كثافة لدلالة اللغة الحاملة للمعنى المقدم لتأويلات متصارعة ومختلفة.

(1) Ricœur, de l'interprétation, op. cit, pp. 43, 44.
(2) Ibid, p. 37.

ويضع الرازي مراهنة الوعي في حلقة هرمينوطيقية أولى لتقرير تعادل في الوجود وبالتالي اختزالاً للمسافة التي يفترضها وعي التغاير في بنية العقل، يقول الرازي: "إن كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته لأن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل كونه عاقلاً لغيره، فكل من عقل كونه عاقلاً لغيره، فإنه يعقل لا محالة ذاته"(1)، إن هذه الحركة الدورية لفعل التعقل المزدوج تؤسس لإحالة ظاهرية بين الذات والغير، ومنه يتطابق الفهم مع نفسه ويتماسك دافعاً الوعي إلى احتواء مكتمل لمواضيعه.

إن هذه الدائرة ستمنح فيما بعد لباقي الدوائر أو الحلقات الهرمينوطيقية، قاعدة أنطولوجية ثابتة لإصدارات المعنى. فلا يكون هناك فرق في الزمن بين تعقل الذات وتعقل الغير وكل منهما محيل إلى الآخر، يعني أن كلاماً قد تأسس، أن شيئاً ما قد انطلق من مواقع الفهم الاستباقية، وهو ذاته عمل لإنشاء بدايات في الذات غير مسبوقة بسوابق متوالدة إلى اللانهاية تغرق معها القواعد الظاهراتية لبناء الحقيقة وهذا بالضبط ما يذكرنا به الفكر الإسلامي وهو يطرح مسألة قدم العالم وحدوثه وانعكاسات هذا الطرح على الوعي المستثمر لنتائج هذا الجدل الكلامي على مستواه النفسي والذهني.

5 - 3 - 1 - العقل والوهم:

إن التعريفات التي يضعها الرازي لمفهومي العقل والوهم لا تضعهما على طرفي نقيض بل أن مقاربة بينهما تقيم حواراً بين العلم والعمل "فالعقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فإنك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع صار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعياً لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة والترك أخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة"(2) إن هذه المماثلة بين العقل وعقال الناقة في الوظيفة يدفع إلى البحث عن مرجع آخر للتمييز بين ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه ولئن كان ربط الفعل والترك بعلم مسبق يعني أن

(1) الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص 127.

(2) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج2، ص 205

صورتاهما في البدء عقليتان، واجتزاء إحدى الصورتين يحيلنا إلى الوهم باعتباره نقصاً في التمييز والتعقل وعلى هذا يعتبر الرازي الوهم "بأنه الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية"[1].

وعليه يكون الوهم من صميم إصدارات العقل ناشئاً من الجزئية في الحكم والصورة، ثم يضع الرازي العقل بما هو أصل في إنتاج مقتضياته ناشئاً من دافعية الوهم، بما هو ها هنا - الصورة المجتزئة عن العقل، يقول في لباب الإشارات "إن الوهم يساعد العقل التي تنتج نقيض مقتضاه"[2].

لقد نشأت علاقة حميمة بين العقل والوهم لإنتاج نقيض مقتضى العقل ولئن كان المقتضى من المبادئ العقلية محددة ابتداء بروابط منطقية فإن عمل الوهم عندها هو تحرير نشاط العقل من افتراضات المقتضى بل يصل إلى إنتاج النقيض، وهو عمل لا يتم خارج العقل ذاته ومنه يكون قد فتح العقل على عالم يحمل التناقض مع ما هو مقتضى لكنه أيضاً يحمل صورته الخاصة، ومع أن التقرير بأن الوهم هو الحكم بأمور جزئية يستند إلى مرجع في العقل، إلا أن الوهم يكتسب بهذا الاعتراف مرجعاً خاصاً هو إحالة إلى شيء ما يوجد ليُفهم، وهنا تصل الحلقة إلى استئناف التداول على النشاط في بناء القواعد الوجودية لإنتاج المعنى.

ثم يعود الرازي إلى توحيد البنية الداخلية للعقل وهذا لتنصيله من عمل الوهم في اشتراك الصورة إذ إن "العقل لا يمكنه الانشغال بشيء حالة الاستغراق في العلم بشيء آخر"[3]، وهذه الوحدة هي ما يجعل العقل ناشئاً من إفلات الذهن من الحالة العامة للوهم باعتبار "أنه لا يمكن تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة استحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب، وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه"[4]. والتصرف على هذا النحو لا يتم في مجال العقل لأنه مسبوق بوحدة الاشتغال بل في مجال الوهم بما موقع للاشتراك والتشابه وبما هو فضاء لتجهيز وظائف التركيب.

---

(1) المرجع نفسه، ص 207.

(2) الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص 57.

(3) الرازي، م. غ، م 1، ج 2، ص 151.

(4) المرجع نفسه، ص 149.

5 - 3 - 2 الفهم والإيمان:

مع أن الرازي قد أشار في مؤلفه "أساس التقديس" إلى أن النص القرآني معروض للتأويل أي للفهم لأنه كما لاحظ الطبري "أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه بما لا يفهمه عنه المخاطب، ولا يرسل إليهم أحد منهم رسولاً برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه"[1] فتأسس هذا الخطاب في الكتابة دفع إلى التوسل بالكتابة - الفهم، لتثبيت القراءة - الفهم.

وفي أولى نقاط الدخول إلى النص القرآني هو اعتباره وحياً وخطاباً إلهياً وبهذا فإن الإيمان شرط في فهم النص القرآني، ثم إن هذا الإيمان لا يحصل إلا من خلال الخطاب القرآني بما هو إشارة إلى التجلي والظهور ورسم أفق العالم الذي تفتحه، ثم إن الخطاب هو سبيل للإفهام - كما رأينا سابقاً في تدليل الرازي- "لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً"[2]، أي أن الإيمان انتفى بانتفاء الفهم وهنا حصل الدور.

وإذ وجب معرفة إن كان الفهم والإيمان يتحاوران في دائرة حقيقية، فإن الرازي يقيم الاستقلالية في الوجود لكليهما حتى يتم فعل الفهم نفسه، يقول في تفسيره لقوله تعالى: "﴿فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[*]، وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره، قالت المعتزلة: (..) لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة، لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ما خلقها وما أوجدها، وذلك يبطل هذا التعجب، فحصول هذا التعجب يدل أنه إنما يحصل بإيجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى (..)"[3]، وعلى هذا يكون عدم تخليق الفهم مجالاً لتأسيس الإيمان بموضوع الحديث، فالإيمان هو ما يحمل

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ص 5.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(*) أنظر أرقام الآيات وسورها في فهرس الآيات القرآنية. آخر الكتاب، ص 202.

(3) الرازي، م.غ، م 4، ج 8، ص 189.

موضوع الخطاب الديني إلى الفهم، والفهم هو ما يحمل الإيمان إلى الحقيقة.

غير أن الزركشي يورد قولاً للرازي يرى فيه أن المبهم واللامفهوم دافعان للإيمان بما هو انقياد وتسليم "قال الإمام الرازي: وقد أنكر المتكلمون (وجود المبهم في القرآن) وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله ما لا يفهمه الخلق، لأن الله تعالى أمَر بتدبرّه، والاستنباط منه، وذلك لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه، ولأنه كما جاز التعبد بما لا يعقل معناه في الأفعال، فلِمَ لا يجوز في الأقوال بأن يأمرنا الله تعالى تارة بأن نتكلم بما نقف على معناه، وتارة بما لا نقف على معناه، ويكون القصد منه إظهار الانقياد والتسليم"(1).

وحالة اللافهم ها هنا لا تفضي إلى التراجع عن تقرير المعنى بل تكون عينها قصداً وهذا ما يحولها إلى علامة لذاتها لتفعيل الإيمان الذي يفقد الدافعية إلى الفهم، لكنه يظل يحافظ على كثافة داخلية لفهم آخر هو شرط في الوجود وقوة في الكينونة وها هنا فهمان: فهم محايث لفعل الإيمان أو للحالة الإيمانية المتشكلة برابطة الانتماء إلى الغيب، وفهم مرتبط بإشارات ودلالات هذا الغيب عن نفسه، أي أن الإيمان محمول بفهم سابق وآخر لاحق وكذا فإن الفهم المتعلق به محمول بإيمان سابق وآخر لاحق. لأنه لا يمكن أن يتأسس فهم خالص لمعنى مرتبط أصلاً بدلالات الغيب وتقديرات لا يمكن أن نخضعها لفعل اللغة، وعلى هذا يكون المجاز حملاً للمعنى من شروط التعبير ووظائف اللغة المتماسكة إلى تفكيك العلاقات البنائية لخط الدلالة البياني.

كما أنه لا يمكن أن يتأسس إيمان دون قاعدة من الفهم بما هو رغبة وإرادة، وهي دائرة لدفع الوجود إلى اللغة وللّغة إلى الحقيقة.

وللعودة بهذه الدائرة إلى نشاط الكتابة حيث يتحول الوعي بالنص من الأحكام المسبقة إلى مراهنة فهم اللغة، ليُعدِّل منظور الإشارة من حلقة الفهم والإيمان إلى الفهم وفهم الإيمان وهي الصيغة التي يفرضها الخضوع لمجال نشاط الكتابة بما هي فعل للتثبيت، وفهم الإيمان أمام الثبات هو تحريك للسوابق الدلالية التي يحتفل بها الإيمان، وعلى هذا يقوم الرازي بحمل الكتابة على المجاز لحماية هذه الدائرة من الفراغ المشغول بالوهم، فيقول في تفسيره للآية: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 178.

أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾: "الكتابة هي النهاية في قوة العلم، فكأنه تعالى قال: وكل شيء أحصيناه إحصاء متساوياً في القوة والثبات والتأكيد للمكتوب، فالمراد من قوله كتاباً تأكيد ذلك الإحصاء والعلم، واعلم أن هذا التأكيد إنما ورد على حسب ما يليق بأفهام أهل الظاهر، فإن المكتوب يقبل الزوال، وعلم الله بالأشياء لا يقبل الزوال لأنه واجب لذاته"(1). وهي زاوية أخرى لرؤية الكتابة في حلقة الثبات والزوال لفعل الكتابة وللفرق الذي ينشأ بين العلم والكتابة وهو فرق مرفوع.

وبهذا يمكن تعديل الدلالة التي يصبغها "أرلنداز" في بحثه عن الرازي حينما يرى "أن تفسير القرآن هو تفسير لكتاب وليس تفسيراً لوحي"(2) بحيث لا يضع الرازي الكتابة إلا في انتهاءات العلم ويحملها إلى ما لا يقبل الزوال وهو حال الوحي وهي بنية تركيبية في تأسيسات علاقة الفهم بالإيمان لأنه يعتبر الوحي مجال الاكتمال والبيان، يقول في تفسيره للآية: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾: فيحتمل أن يكون المراد من قبل أن يقضى إليك تمامه، ويحتمل أن يكون أن يكون المراد من قبل أن يقضى إليك بيانه، لأن هذين الأمرين لا يمكن تحصيلهما إلا بالوحي"(3).

إن الموازنة التي يقيمها الرازي بين الكتاب والوحي في الثبات والزوال، التمام والبيان، تستعاد في بنية التفسير - الفهم بتضمين لغة التفسير دلالات التمام والبيان وكذا مراجعات الإيمان.

5 - 3 - 3 - الشخص الإلهي والشخص الإنساني:

إن الحاملية التي يشير إليها الرازي من خلال التعاطي مع الوحي باعتباره مجالاً للاكتمال والبيان، تحمل الفهم إلى تقدير العلاقة التحاورية بين القارئ والتجلي الإلهي، ودفع هذه العلاقة إلى الاقتراب، ومع أن أرنلداز يرى: "أن الفكر الإسلامي لم يتعرض حقاً للشخص إلا من خلال تجارب ومفاهيم التصوف أو العرفان"(4) إلا أن الرازي وبتعريفه لمفهوم الشخص يجعل منه فعلاً للتذايت

(1) الرازي، م. غ، م 15، ج 31، ص 18.
(2) Arnaldez, op. cit, p. 92.
(3) الرازي، م. غ، م 11، ج 22، ص 122.
(4) Arnaldez, op. cit, p. 185.

وتمايز الحقيقة. "اعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعيناً باعتباره يمتاز عن غيره"(1) وعليه فالتشاخص تمايز للذات، وهذا التحديد لحدود التعاين الشخصي يضاد الوحدة التي يفترضها التصوف لحل العلاقة بين المخلوق والخالق على التجلي النهائي.

وهنا سيمنح الرازي هذه العلاقة وظيفة دائرية بالتقاطع مع المفاهيم الصوفية، فيعطي تأويلاً ابتدائياً "في إطلاق لفظ الإنيّة على الله تعالى: اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيراً، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظة "إن" في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكد الوجود وفي قوة الوجود، لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الآنية عليه"(2). وهذا الارتباط بين الإنية كتذايت والإنية كقوة في الوجود لم يكن ليتم لولا تعين طرف لإطلاق لفظ الإنية وهو مرجع لتعاين الوجود، وبهذا تغدو العلاقة التشاخصية بين الخالق والمخلوق دائرة مراجع تعاينية للوجود.

إن اعتبار الرازي مفهوم الشخص الحقيقية المعينة في نفسها تعيناً باعتباره يمتاز عن غيره هو فهم منفصل عن المراجعة الصوفية لمجال العلاقة التي تفترضها مكاشفة للحقيقة المعينة لغيرها، أي أن المخلوق معين في الوجود للخالق بطريقة لا تفرض التمايز، حيث إن الخطاب الإلهي ليس خطاب تكليف، أي مجموعة أوامر ونواهي، وتشريعات، فبالنسبة للصوفي هو خطاب محبة، هو نافذة للاقتراب وعين لرؤية الخالق ومكان للاشتغال بالحقيقة، ومنه تكون العلاقة بين المخلوق المخاطَب والخالق المخاطِب هي امتحان في ذاته لاستعادة المجال غير قابل للانقسام على ذاته.

لقد لاحظ أرلنداز "أن الإله الذي يتحدث عنه الرازي هو إله شخصي"(3)، وهذا التشاخص مفتوح على فلسفة للضمائر والتي يعتبرها الرازي مفاتيحاً من

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 129.

(2) المرجع نفسه، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 126.

(3) Arnaldez, op. cit, p. 193.

مفاتيح الغيب، بحيث يضع لها تراتباً في الوجود وهي أيضاً تشكل دائرة تشاخصية بين الخالق والعبد لأنها مجال اشتراك في التداول والإشارة، ولأنها مواقع للنداء المشترك بين الشخص الإلهي والشخص الإنساني يقول الرازي: "اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة: أنا وأنت وهو، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا - أنا- لأن هذا الضمير يشير به كل أحد إلى نفسه وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه، وأوسط هذه الأقسام قولنا - أنت- لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضراً، فلأجل كونه خطاباً للغير يكون دون قولنا أنا ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضراً يكون أعلى من قوله - هو - فثبت أن أعلى الأقسام هو قولنا - أنا - وأوسطها - أنت - وأدناها - هو - وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ"[1]، وعليه يكون الخطاب ذا ثلاث مستويات من الوجود:

التذايت وفيه معرفة الذات بالاقتراب الداخلي.

والتغاير وفيه توسط بالغيرية وشرط الحضور.

ثم الغياب وهو الغيرية مع شرط الغياب.

إذا كانت هذه الضمائر مفاتيحاً تأويلية للقراءة والدخول فإنها تخضع لتصفية تشاخصية داخل العلاقة بين الله والإنسان، فإذا كان ضمير "أنا" مفتاحاً للذات فإنه داخل العلاقة يتراجع إلى حدود التمايز المطلق فـ "قوله (لا إله إلا أنا) فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحداً إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله، لأن تلك الكلمة إثبات الإلهية للقائل وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه"[2].

وإذا كان ضمير "أنت" مفتاحاً للغيرية الحاضرة، فإنه داخل العلاقة يتراجع إلى مراهنة المشاهدة "ففي قوله: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ﴾ فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضراً لا غائباً لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس"[3]، وعليه تكون الدائرة التي تحمل هذه العلاقة الشخصية ذات بعد وجودي مرتكز على نمط الإشارة ونمط

---

(1) الرازي، م. غ، ج 1، ص 145.
(2) المرجع نفسه، ص 146.
(3) الرازي، م. غ، ج 1، ص 146.

الإحالة المرتبط بدرجات الحضور، وعليه فإن الإحالة التي تفتح الوجود على ما هو مغيب فيه وعلى ما هو حاضر لذاته ومتعين لخصوصه وهي صفة الشخص التي حددها تعريف الرازي، لأنه في ضمير "هو" يتم تعيين البنية الأنطولوجية للشخص الغائب الحاضر، "فلما قال - يا هو - فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفي صرف كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾"(1).

إن هذه الإحالة هي إحالة وجود كذكر مباشر للذات في رابطة شخصية بحيث إن معرفة هذه الذات لا تتم إلا من جهة الشخص الإنساني الذي يشير ويحيل في خطاب الذكر والتوبة والصلاة.. والشخص الإلهي يشير ويحيل إلى وجوده في خطاب الإجابة والرحمة والاقتراب..." ففي خطابات الذكر نجد حضوراً لله إلى الإنسان وللإنسان إلى الله، ويقدم الرازي طرحاً فلسفياً في تفسير الآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ الآية. والمعنى يظهر من "عني" في "إذا سألك عبادي عني"، "عني" تدل على أنهم طلبوا معلومة هي نقطة انطلاق في الأنا، يعني أن السؤال حول ماهية الله، ليس الماهية المجردة، لكن الوجود المعين لهذه الماهية، والذي يساوي الشخص"(2).

ومنه فإن الله في هذه الآية يختزل المسافة التي يحدثها نموذج الإحالة في التفسير واللغة، والمسافة التي يحدثها التصور الإنساني للذات الإلهية وللتمثل المستوعب للتمايز الإنساني في العلاقة بين الله والإنسان.

فعلى مستوى اللغة فإنه في هذه الآية لم يقل كما في كل الآيات التي تحمل سؤالاً إنسانياً، لم يقل ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾ فقل...، كما في ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ...﴾ الآية، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ...﴾ الآية، ...بل أجاب: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾، وقد لاحظنا أن الرازي قد دلل على أن لفظة "إن" تفيد التأكيد والقوة في الوجود، فكانت الإجابة حضوراً واقتراباً، لأن السؤال هنا سؤال شامل وهو ليس استفسارياً لأن السائلين في هذه الآية هم عباد الله وقد نسبهم إليه في قوله (عبادي)، فالسؤال إذن هو سؤال شخصي.

---

(1) المرجع نفسه، ص 147.
(2) Arnaldez, op. cit, p. 199.

في الصيغة الافتراضية (وإذا) تتأسس دائرة الدعاء والاستجابة، الدعاء كنداء وسؤال هو في ذاته استجابة لأنه إقرار بالوجود الشخصي للإله، والسؤال باعتباره دعاء هو طلب إلهي، كما أن الاستجابة الإلهية بما هي اقتراب مبنية على طلب شخصي للعبد، "فعبارة (إني قريب) تدل على أن الرب للعبد (..) ولهذا لاحظ الرازي أن الله لم يقل: عبدي قريب مني، ولكن قال: أنا، (إني قريب منه)"[1]، أي أن فعل الاقتراب الإلهي هو حضور غير خطابي للذات وهنا تخرج العلاقة الشخصية عن الإطار اللغوي بما هو احتكام إلى الدلالة المتعادلة في جهة الخطاب، لتتأسس في اقتراب كثيف للكينونة.

هذا وقد لاحظ أرنلداز "أن العلاقة التي تدشنها (التوبة) بين الله والإنسان، هي علاقة حرة لكلا الطرفين مما يعني أنها علاقة شخصية، [ثم]، (..) إن المراسلة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، أولت بشكل مختلف فالذكر الإلهي رحمة والذكر الإنساني طاعة"[2] ومنه فإنه من الرحمة ما يوجب الطاعة ومن الطاعة ما يوجب الرحمة، وبهذا يتفاعل الحوار الإلهي الإنساني خارج الضرورات التي تحكم خطاب اللغة ونظام تراتب الوجود في فعل الاقتراب والنزول.

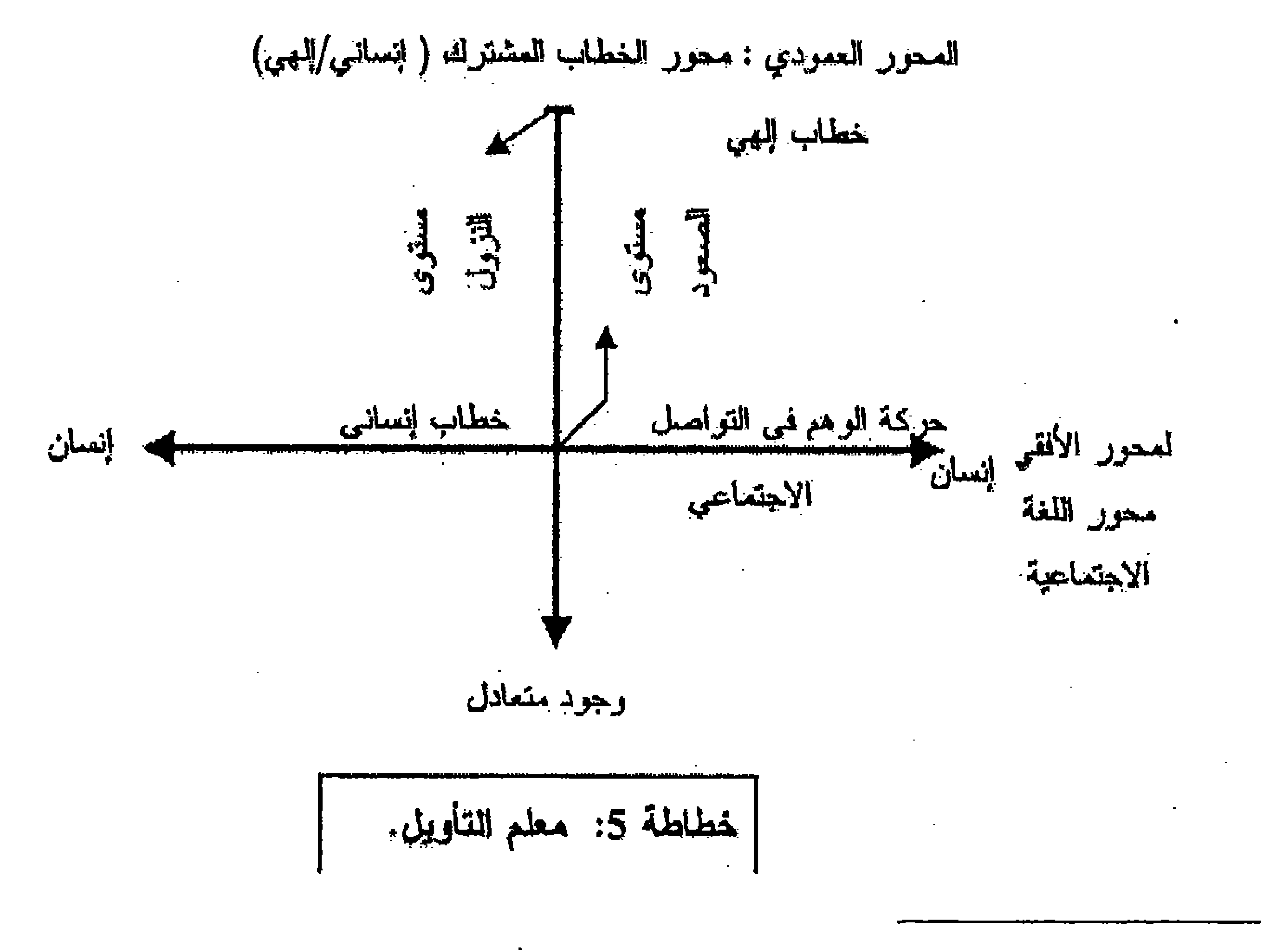
إن الطريقة التي يعمل بها التأويل للتقليل من الوهم المحيط بهذه الدائرة على الرغم من مجاوزتها للمسافة اللغوية والمسافة التاريخية - الجغرافية، هذه الطريقة تتأسس في إحالة التوحيد "يا هو" المترسمة في التصور وعلى هذا يوفر الرازي الحماية النهائية لدائرة التشاخص بين الله والإنسان وللتأويل الذي يحملها إلى مستوى الوجود المتكاثف للذوات المتحاورة، لحمايتها من الوهم المترتب عن التوسل باللغة وتصديقاتها، فيطرح الرازي مسألة الفرق بين التصور والتصديق "التصور هو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي، أما التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة، ثم إن النفس تحكم عليها إما بوجود شيء أو عدمه، إذا عرفت هذا فنقول التصور مقام التوحيد وأما التصديق فإنه مقام التكثير"[3].

ففي مقام التوحيد يتلاشى سياج الوهم، لأن الإحالة هي هنا إحالة تمثل

(1) Arnaldez, op. cit, p. 200.
(2) Ibid, pp. 205, 206.
(3) الرازي، م. غ، ج 1، ص 149.

غير متعلق برابطة الحكم التي تستند إلى مجالات متحركة في البرهان وفي الحركة وفي هذه الشروخ والانشقاقات التي تخلفها الحركة والانتقال لتقرير الحكم، وفي هذه الشروخ يستقر الوهم على أنه شرط في حمل الحكم إلى دائرة الوجود المتصور، يقول الرازي: "فثبت بما ذكرناه أن التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة إلى التصور الذي هو توحيد (..) فكان قولنا "يا هو" نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وأعظم المقامات"(1)، فإذا كانت إحالة "يا هو" من الإنسان، هي إحالة تصور توحيد، فإن التصديق محل الكثرة وفي الكثرة يتأسس المجال الحيوي نشأة ونمو الفهم.

وفي نظام العلاقة الشخصية بين الله والإنسان ينشأ التراتب في الوجود الظاهراتي وللنسبة الناشئة من تمايز الحقيقة في دلالة الخلق ومستويات النزول والصعود في محور عمودي هو معلم لتحريك الدلالة في الخطاب النازل وتمثيل الاستجابة في الخطاب الصاعد وهو المحور الذي تعمل فيه أفعال النزول والصعود، للخطابات المتحاورة، على تحرير الخطاب المشترك من الوهم الذي يتراجع إلى مستوى أفقي أي في لغة التواصل الاجتماعي.



خطاطة 5: معلم التأويل.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

في الاشتغال على الوهم الحاصل في لغة التواصل الاجتماعي وفي أفعال تقدير الكلام واللعب وفي الاحتفال بالوجود الإنساني في اللغة، يتمُّ إنشاء وجود متعادل في الإثبات والنفي وهو الوجود الذي يتراجع فيه مفهوم الإنسان إلى بنية ما قبل الماهية.

وعلى هذا التأويل يفسر الرازي القول (الله أكبر) "أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل إليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم، قال علي بن أبي طالب - كرّم الله وجهه -: التوحيد أن لا تتوهمه"[1] أي أن التعالي في تراتبية التشاخص الإلهي - الإنساني هو فعل تقليل الوهم، على محور عمودي وعليه يكون تقدير الوهم الحاصل في ألوهية المسيح أنه نشأ في مستوى المحور الأفقي ولتفادي تحويل الوهم إلى صراع تمّ رفع نقطة في هذا المحور إلى مستوى التعالي لإنشاء محور الصعود والنزول ولكنه تمّ في الجهة السلبية للمعلم هي جهة الوجود المتعادل والذي يحاول الارتقاء إلى مستوى التاريخ بتوسله بالعوالم والمعالم التي تنشئها اللغة وتأويليتها.

وفي هذا المستوى التوهمي يشرح الرازي كيف حصل التوهم في عبادة الأصنام "واعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين (الصابئية) لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلاً، فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهر من هنا عبادة الأوثان"[2]، فالوثن كتوهم للإله هو سقوط الأفق المتعالي إلى مستوى ما تحت محور التواصل الاجتماعي، وهو عمل التصديق في جهة الإنسان (المسيح) وفي جهة الشيء (الوثن).

5 - 3 - 4 - هرمينوطيقا الشهادة:

إن مشروع مفاتيح الغيب باعتباره جدلاً ثقافياً بين التأصيل من مواقع أصول الفقه والنحو والبلاغة، والتأويل من مواقع المشاهدة الصوفية ومفهوم الاقتراب الإلهي وانخراط الذات في عالم الإمكانية الدلالية للغة، هو مشروع لوعي كامل

---

(1) الرازي، م. غ، ج 1، ص 281.

(2) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مرجع سابق، ص 143.

في التحريك المتبادل بين العقل والإيمان، لكن لا بد من تثبيت يضاف إلى تثبيتية الكتابة يجعل من التأويل والفهم قابلين للتجدد في الوعي وللتعاطي مع التاريخ، لأن كل وعي وكل تأويل لا يتأسسان في هيولى الفعل التاريخي هما اختراق الوهم لعلاقة الإنسان بالتاريخ وجعل رابطة الانتماء رابطة غير مباشرة، ومنه يتراجع الوجود الإنساني عن مستوى رؤية أفق النص الديني الذي يتطلع فيه إلى مقاربة المطلق، دون الوقوع في وضعية اختيار بين معرفة المطلق والانتماء إلى التاريخ بوصفه مجال الحضور الأساسي للذات.

ولدفع المعنى إلى مجال الفعل التاريخي لا بد من حمل التأويل كنص إلى دائرة الحضور، لأنه لا بد من تمثيل العلاقة بين المعنى والحادثة في وعي التواصل لأنه الإحالة النسقية إلى التاريخ، وها هنا يندفع إلى المفهمة التأويلية المرتبطة بالنص الديني مفهوم "الشهادة".

لقد لاحظ ريكور "أن الشهادة تفترض تأويلاً بسبب الجدل القائم بين الحادثة والمعنى الذي يتخللها، وهذا يدل على أن التأويل لا يطبق أبداً خارج الشهادة"[1].

إن عمل التأويل هنا هو الوساطة بين المعنى والحادثة بطرح معنى آخر لهذه العلاقة، كما أن عمل الشهادة هو تثبيت الكينونة التي يشترك فيها المعنى المتوسط بين الشاهد والمطلق.

وعليه فالشهادة توفر حماية للهرمينوطيقا من الانتشار اللانهائي في المعنى وهو فتح لمجال الوهم في المعنى الوسيط والمخيال المتوسل بالتصرف في المعنى "فالهرمينوطيقا بدون شهادة محكومة بمنظورية لا نهائية"[2]، أي المنظورية المخترقة للتاريخ، تجعل من المعنى ينفصل تدريجياً عن فعل تشكله في الوجود، ومنه تفقد اللغة ساكنيتها للكائن، ففي الشهادة يتم فعل وعي الذات لنفسها، وفعل الفهم التاريخي للعلامات التي يقدمها المطلق عن نفسه.

وفي تأويل الشهادة ينتبه الرازي إلى الدائرة القائمة بين شهادة الله لنفسه وشهادة الإنسان لله، وهذا فعل الإظهار والبيان. "نجعل الشهادة عبارة عن

(1) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 191.
(2) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 130.

الإظهار والبيان، ثم نقول إنه تعالى أظهر ذلك وبيّنه بأن خلق ما يدل على ذلك، أما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك وبينّوه بتقرير الدلائل والبراهين. أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق، فالتفاوت إنما وقع في الشيء الذي به حصل الإظهار والبيان"(1) ومنه تكون الشهادة فعل الإظهار والبيان أي لإخراج المعنى إلى الوجود الذي عليه ينبني الفعل التاريخي، فشهادة الله تمّت بالخلق.

وفي تفسيره للآية: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ يقوم الرازي بتأويل المعنى المراد من الشهادة الذاتية وهذا بتوسيط معنى آخر هو معنى الإقرار والأمر "فإن قيل المدعي للوحدانية هو الله، فكيف يكون المدعي شاهدا؟ الجواب من وجوه: الأول، وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة (...) وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده، ولهذا قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾"(2) وعليه يكون الشاهد من الذات المحتجبة بالغيب، شهادة تحتوي العالم الذي أوجده بالخلق وهو الفعل الذي يسحب التاريخ إلى الحدود التي ترسمها الحادثة الإنسانية والمعنى الذي يتخللها.

إن تعلق الشهادة بالخلق من جهة وبالذات الإلهية من جهة أخرى هو تمفصل للتاريخ والحقيقة، وهنا وكما يقول ريكور: "تنتج هرمينوطيقا الشهادة في تصارع تأويلين: تأويل الشهادة التاريخية للمطلق، وتأويل الذات نفسها في نقدية الإلهي"(3) إلا أنه وخلافاً للتصور المسيحي للمفهمة التاريخية للمطلق، حيث التاريخ ممثل في شخص المسيح يحيل إلى المطلق دون أن يكون للمطلق إحالة إلى ذاته كحقيقة ترتبط بفعل تحققها في التاريخ وفي هذا الفرق في تأويل الشهادة يرى الرازي أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله، وذلك أن الحقيقة ترتبط بالغيب الذي تحتجب فيه الذات الإلهية لأن الجهة الأخرى للشهادة هي جهة الخلق،

(1) الرازي، م. غ، م 4، ج 7 ص 204.
(2) المرجع نفسه، ص 205.
(3) Ricœur, "lectures III", op. cit, p. 130.

فيكون الخالق مكتفياً بالشهادة على ذاته إذ هو في الغيب ومخلوقاته دلائل عليه.

ثم يقوم الرازي بتزويد الشهادة ببنية وجودية لتفسير الشهادة للذات الإلهية: "أنه هو الموجود أزلاً وأبداً وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدماً صرفاً ونفياً محضاً، والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر، فكل ما سواه فقد كان غائباً، وبشهادة الحق صار شاهداً فكان الحق شاهداً على الكل، فلهذا قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[1]، ومنه تكون الشهادة لله سابقة بسابقة الوجود الملحق بالحضور وفي الحضور تاريخية الشهادة وفي الوجود مطلقيتها.

وتكون شهادة الخلق لاحقة بلاحقة العدم الملحق بالغياب، وها هنا يدخل الصراع بين التأويلين مجال السوابق واللواحق الزمنية أي أن إلحاق الشهادة بفعل التاريخ هو مجرد تعديل لمنظور الحقيقة وليس الحقيقة نفسها من حيث هي تأسيس في الوجود السابق على الوجود المستعاد في بنية الوعي.

وظاهر أن دلالة الشهادة ليست في اللغة كفعل مباشر للفهم وإنما تتجاوزه على العلم بما هو ها هنا تأويل عميق لفعل الشهادة كتحريك للمعنى في التاريخ وحمل الفهم على طبقة وجودية لا يمكن اختراقها أو نخرها بالتأويلات المختزلة أو المتصارعة.

وفي مجال مناقشته لصفة كلام الله هل هو نفسي أم لساني، يقدم الرازي طرحاً فاعلاً لمفهوم الشهادة: "مثبتو الكلام النفسي اتفقوا على أن ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام والقول، واحتجوا عليه بالقرآن: قوله: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمداً رسول الله، وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال أنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا كلام النفس"[2]، وهذا الرأي يربط مفهوم الشهادة بالدلالة المباشرة لجهة اللغة ومنه تتنازل تاريخية المعنى الملحق بالشهادة إلى المستوى الذي تتأرجح فيه الدلالة بين صدق وكذب العبارة، غير أن الرازي ينتبه إلى أن منطق العبارة ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ يرتبط بمنطق موازٍ هو منطق المعنى الملحق بمفهوم الشهادة وهو معنى العلم المرتبط أصلاً وبهذا التقدير

---

(1) الرازي، م. غ، م 4، ج 7، ص 205.

(2) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 19.

التأويلي بالفعل الشهودي بما هو فعل للتاريخ المختزل لكثافة الوساطة اللغوية التي تستبق تطبيق النص.

إن المتراجحة المنطقية بين الفعل اللساني للشهادة والفعل التاريخي لها تنفصل تدريجياً عن الصورة المنطقية الثابتة للعبارة الحاملة للمعنى وتبدأ في الخضوع لتطبيقات وممارسات المعرفة الحاصلة من الإدراك المباشر والمرتبط بالإيمان، فيكون فعل الشهادة اللساني في عبارة ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾، كثافة وعتامة بين الشهادة اللسانية وجوهر المعنى الذي يسبق تسميتها، وهو ما يعدّل منطق العبارة إلى منطق حي، يقول الرازي: "ولقائل أن يقول: لا نسلم أنهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني، قوله "أخبروا أن محمداً رسول الله، قلنا لا نسلم، بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمداً رسول الله، لأنهم كانوا ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ والشهادة لا تحصل إلا مع العلم، وهم ما كانوا عالمين به، فثبت أنهم كانوا كاذبين، فيما أخبروا عنه بالقول اللساني"[1]، وعليه تكذب العبارة مع صدقها صورياً، بل إن هذا الصدق نفسه يتراجع في المنطق إلى كذب القول اللساني.

وهنا يكون بين الكلام والشهادة دور خارج حدود منطق العبارة، أي أن الفعل التاريخي لمفهوم الشهادة كان سيحقق لو أنهم قالوا: "إنك لرسول الله"، بهذه المباشرة في الخطاب ورفعاً للكثافة التي يخلفها استباق لفظة نشهد بما أنها وضعت الهدف من الشهادة والمرتبط بالعلم في مراجحة الفاصل التذايتي للفظة نشهد والتي سبقت "إنك" حيث "إن" وكما لاحظ الرازي سابقاً (5 - 3 - 3)، قوة في إثبات الوجود فعندنا ينزاح المعنى عن فعل تشكله في الوجود فإن عمل منطق العبارة يصبح معلقاً.

وفي الشهادة، دائرة متكاثفة داخلياً بالتاريخ إذ يكون تأسس الرسالة بشهادة المخَاطَبين والمرسَل إليهم ليكون بعدها الرسول شهيداً عليهم، وفي شهادة الرسول تتضمن شهادته عليهم بأنهم شهدوا له بالرسالة وكلتا الشهادتين مستبقتان بحضور في الوجود وفعل للتاريخ وهما المنطق الداخلي الذي يحكمهما ففي تفسيره للآية: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يرى الرازي أن: "معنى هذا الكلام: كيف ترون يوم القيامة إذ استشهد الله على كل أمة برسولها واستشهدك على هؤلاء، يعني قومه المخاطَبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف أحوالهم، ثم إن كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شهدوا أحوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾"(1) وفي هذا التفسير إشارة إلى الدائرة التي تصبح فارغة بعد عيسى عليه السلام إذ إن النصارى شهدوا بعده بالربوبية لكنه ما شهد عليهم ذلك وعلى هذا لا يتأسس وجود لهذه الشهادة وإن كان قد تأسس لسانيا وهو التأسيس الذي يخرج عن منطق العبارة إلى منطق التاريخ وهو ما لاحظه الرازي سابقاً، وعلى التأويل نفسه يحمل قول عيسى عليه السلام: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ إذ سبقت لفظة "عليهم" لفظة "شهيداً"، أي أن الشهادة تشكلت بعد تشكل هؤلاء القوم كوجود محاط بعلم وحضور ومشاهدة تاريخية، أي بعد تحقق العلم بالمشهود.

والاستشهاد هنا حمل التاريخ على الحقيقة، وهو جهد لفهم فعل التاريخ في ضوء أحكام وأفكار مسبقة في الوعي الإيماني وهو ضمان للبنية الوجودية للحقيقة المراد بحثها وبهذا الضمان لا يمكن الخروج من الإحالات المتلاحقة والتي تتعرض إلى المفارقة والنقد الجذري بمثل ما تأسس في منطق عباراتها، لأنه وبعد وفاة الرسل انحسرت الشهادة كدائرة في ذات المؤمن، وعليه يكون عمل تأويل النص مرهوناً بتأسيس ذات مستعدة تاريخياً للشهادة - على الغير، في الوقت الذي تكون فيه شاهدة على نفسها ومستعدة لربط الشهادتين معاً في حلقة الفهم، أي أن الفرد يفهم نفسه في ضوء شهادته على الآخرين أو تغاير الشهادة إجمالاً ويفهم الغير في ضوء شهادة الغير عليه، وفي الفعلين معاً، ينتهي فعل الشهادة في بنية سابقة على الفهم لذات كائنة قبل أن تكون فاعلة.

5 - 4 - مفهوم "خَدَايْ" وتأويل الوجود:

لقد ألحَّ هيدغر على مسألة الوجود لأنها قاعدة الاختلاف بين التاريخي والميتافيزيقي في فروق اللغة التي يسكنها وجود الكائن "فتفسير الكائن، دون

(1) الرازي، م. غ، م 5، ج 10، ص 106.

طرح مسألة حقيقة الوجود، هو ميتافيزقيا"[1] والوجود بهذا المعنى هو مرجع إحالات الكائن في حركة إمساك كينونته في تعبيرات جهده للفهم ووعي الزمان، وهذا المرجع هو ما يشكل رابطة الانتماء بين الكائن والوجود وهي نفسها رابطة التاريخ بما هي وساطة الوعي بين الوجود والكائن "صحيح أن الميتافيزيقيا تتمثل الكائن في كينونته وكذلك وجود الكائن، لكنها لا تقيم الفرق بين الوجود والكائن"[2] ففي إحالة الكائن إلى الوجود الذي يحمله، لحظة للفعل التاريخي ذاته.

وفي تحقيق الوجود الذي يقابل الوعي كموضوع مباشر للفهم فإنه وخلافاً للدزاين الهيدغري أي الوجود - هنا كدائرة الفهم، الفهم المنتهي في الوجود والوجود السابق على الفهم والحامل لفاعليته، فإن الرازي يستدعي مفهوما فارسيا لتفعيل ذاتية الوجود "وقولهم بالفارسية "خداي" معناه أنه واجب الوجود لذاته لأنه قولنا "خداي" كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية أحدهما "خود" ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا "آي" ومعناه "جاء"، فقولنا "خداي" معناه أنه بنفسه جاء، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم "خداي" أنه لذاته كان موجوداً"[3].

وظهر أن الفرق بين الدزاين ومفهوم "خداي" هو أن الدزاين هو بنية الوجود المتشكلة بفعل الوعي الذي يريد أن يحضر في نسق التاريخ المسترجع في دائرة الفهم، فراهنية الدزاين بالنسبة لهيدغر هي ما يشكل البنية الدائرية للفهم أي استعادة القصد من أفعال اللغة إلى الوجود المعاش والمستوعب في حضور الذات وكينونتها بوعيها الزماني.

أما "خداي" فهي ذاتية حضور الوجود، وهو فعل المجيء، ومنه تكون حاملية الوجود نفسها بين الذات الإنسانية والذات الإلهية والفرق في الوعي بالزمن المختلف بينهما.

وعليه يكون جزء من تاريخية الوجود حدوث الوجود في ذاته وهو أدنى شرط لحمل الحقيقة إلى مجال الفهم وعلى هذا يجمع الرازي بين الحدوث

(1) Heidegger, "lectures sur l'humanisme", op. cit, p. 51.

(2) Ibid, p. 53.

(3) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 136.

والوجود في معرض تفسيره للآية: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾: "لفظ كان في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾، ﴿كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، لفظ كان لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود، إلا أن هذا على قسمين: منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه، ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشيء"[1]، فإذا كان الوجود هو حدوث الشيء في نفسه، فهذا يعني أن الزمان قد امتلأ في بنية الحضور للوجود، فها هنا وجود مركب من حدوث الشيء في نفسه وهي بنية واجب الوجود وحدوث الشيء كموصوفية شيء بشيء، وبهذا يصبح الدزاين مسبوقاً بوجود متحرك حضر لتكثيف الوجود المتعيّن كـ: "هنا"، ويربط هذا التحليل بمسألة أن كل هنا مُحيل، وفي الإحالة انقسام لوحدة الكثافة التي تملأ الوجود، وعليه يتعيّن الوجود بصورة الحضور كتوحيد لحدوث الشيء في نفسه ولحدوث الشيء بموصوفية شيء آخر وهذا ما يجعل الوعي يتوهم الوجود – هنا وهذا بفعل البنية اللاحقة للحضور والتي تحتاج إلى تأويل لفك مركباتها.

ومنه يكون مفهوم "خداي": "بنفسه جاء"، ترميماً للمعنى المتصدع الذي تتوهمه وحدة الدزاين. غير أن كثافة الوجود وانتمائيته في الخداي لا يحيل إلى رابطة ضرورية في التغاير وهو يمكن أن نسميه بتحايث التعالي في صورة الحضور المحيل وهو ما يدفع إلى إفراز المجال الحيوي لاستقبال المعنى الذي يطرحه "البنفسه – جاء" بحيث لا يؤدي ذلك إلى إحالة كل معنى إلى حدثية التاريخ بوصفه مجال تكافؤ الوعي والحضور، لأن التاريخ ليس مجال الحدث فقط بل الما لا يحدث كذلك في الما لا يحدث يكون الوجود الآتي بنفسه لا بغيره، خالصاً وحاملاً على التأويل وانطلاقاً من الوعي المباشر لوجود غير معتّم بكثافة الحدث.

كما لاحظ أرنلداز "يتكلم الرازي كثيراً عن الوجود الضروري (واجب الوجود)، لكن ليس من أجل أن يستنتج أن الكل يصير ضرورياً بواسطته، إنه يعتقد كباقي المتكلمين أنه من غير الممكن أن لا يوجد الله"[2]، وهذا الحكم المسبق بأنه من غير الممكن أن لا يوجد الله، هو ما يؤسس الوجود الذاتي

---

(1) الرازي، م. غ، ج 1، ص 136.

(2) Arnaldez, op. cit, p. 197.

والذي يعتبر حاملاً أصلياً لكل معنى لاحق، وعلى هذا لا تنشأ أية ضرورة في الوجود المتغاير، وهذا الحكم لا يحمل أي طابع برهاني بل إنه يشكل الرابطة الأصلية في الوجود بين الذات كوعي وفهم والله المتصوّر بفهم الخداي.

وهذه البنية النظرية لتقدير الوجود الذي يلتحم فيه الوعي بالذات الإلهية تشير إلى أن المجال الفكري الذي يشتغل فيه تأويل الرازي ليس صوفياً كما يريد أرنلداز أن يحصره فيه ويفصله تدريجياً عن العمل الفلسفي الذي يهدف إلى شمولية الوعي. يقول أرنلداز: "إذا كان صحيحاً أن إله الفلاسفة فكرة عقلية تعطي شكلاً أنثروبولوجياً ما، فإله التجربة الصوفية، العلاقات البين - شخصية المتعذرة الوصف، هو الذي يوفر جسد حقيقته"[1]، فالرازي يشتغل بالمفهوم الفلسفي "واجب الوجود" لكن بقاعدة الخداي أي بتصوّر فلسفي جديد ما قبل العلاقة البين شخصية.

وبهذا المعنى يعود الرازي إلى حاملية اللغة للوجود، فبواسطة وعي الخداي يمكن بناء التصورات المتعلقة بالعلاقة بين الوجود الإنساني والوجود الإلهي وفهم رابطة الاقتراب في ضوء تصوّر فعل الخداي كحركة للوجود في نفسه.

وفي بنية الفعل الإنساني التاريخي يقدّر الرازي حامليته بالمخيلات التي "هي قضايا، يقال قولاً فيؤثر في النفس تأثيراً عجيباً، من بسط وقبض وربما لم يكن معه تصديق، كما إذا شبهنا العسل بالمرة المهوعة، استقذره الطبع وأكثر أفعال الناس مبنية على هذه المخيلات لا على الفكر"[2]، وعليه يكون فعل اللّغة فعلاً تخييلياً لا تصديقياً من جهة التأثير على المخاطب، وهو المجال نفسه الذي يتم فيه تفعيل المعنى انطلاقاً من حقيقة في الوجود الذي تثبته ابتداءً.

ثم يربط الرازي بعمق بين الوعي والوجود، ليُسكن الوعي جسد اللغة قبل جسد الوجود وهي ذاتية في فهم الكائن لذاته في دائرة ظاهريته بين الوجود والموجود إذ يرى أن "لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين: الأول أن يراد بالوجود الوجدان والإدراك والشعور، ومتى أريد بالوجود الوجدان والإدراك فقد أريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به. والثاني أن يراد بالوجود الحصول

(1) Ibid, p. 194.

(2) الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، ص 59.

والتحقق في نفسه"[1] وهذا التقسيم يضع المعنى على طرفي المعرفة وبالاشتراك تتحدّد رابطة اللفظ في انتمائه إلى الوجود ذاته وبهذا يندفع الدور في الوعي. لكن "بين الأمرين فرقاً، وذلك لأن كونه معلوم الحصول في الأعيان يتوقف على كونه حاصلاً في نفسه، ولا ينعكس، لأن كونه حاصلاً في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في الأعيان، لأنه يمتنع في العقل كونه حاصلاً في نفسه مع أنه لا يكون معلوماً لأحد. إنه لولا شعور الإنسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه. فلما كان الأمر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والإدراك سابقاً على وضعه لحصول الشيء نفسه"[2] أي أن الوجود الذي يسكن اللغة هو الوجود الذي يتمثله الوعي وليس الوجود الذي يحصل للشيء نفسه، لأنه لولا شعور الإنسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه، أي أن الذات هي حاملة المعنى الملحق بالوجود بواسطة اللغة ومنه تكون بنية الفهم استرجاعية أي أن ما يتم الوعي به هو ما يوجد، وهو ما يتم القبض عليه بواسطة إلحاق اللغة بما يتمّ تمثّله باستثارة الفهم لما كان قد تأسّس بالخداي، "بالبنفسه جاء".

لكن الرازي يستدرك بناء الوجود بإلحاقية الثبوت حيث "إنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت، لما ثبت أن المعدوم قد يكون معلوماً"[3] وها هنا تتحايد اللغة بعالمها الذي ينسحب من الوعي الذي يستفرغ من ثبوت الوجود ومن الوجود المتحقق في نفسه والمستقل عن الوعي.

5 - 5 - الإمساك بالكائن ورمزيّة الذات:

إن إمكانية التأويل وفتح آفاق عالم النص عبر تجويزات اللغة وتعبيريتها، لا يتمّان إلا عندما يتم القبض على الكائن الذي يُراد إسكانه عوالم اللغة وهي مرحلة النضج الهرمينوطيقي في فهم الذات أمام النص، وكذا طرح الوهم المتعالق نسبياً مع المجال الحيوي للعلاقة الرمزية بين الذات والنص، وعلى هذا يجعل الرازي من علاقة الهوية وخطابها علاقة ابتدائية في عمل الاقتراب والظهور

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 125.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) الرازي، م. غ، ج 1، ص 126.

وهما فعلاً تقليص المسافة، إذ يرى "أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها من هويته التي يشير إليها بقوله أنا"[1] ففي خطاب "أنا" حمل للذات إلى اللغة وتوجيه اللغة إلى كينونة الذات ويقوم الرازي، للإمساك بالكينونة، بتأويل لفظ "كان" وإلحاقه بالتمام المطلق، "الذي أقول به وأذهب إليه أن لفظة "كان" تامة مطلقاً، إلا أن الاسم الذي يسند إليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا: كان زيد منطلقاً، فإن معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ها هنا معناه أيضاً الحدوث والوقوع"[2]، فتأويل الكينونة ها هنا يحيل إلى وحدة داخلية في فعل الوعي المتصف بالثبوت والاستقلال وفي فعل التاريخ المتصف بالاختلاف والموصوفية، بل إنّ كلاهما يفيد الحدوث والوقوع، وفي الحدث لم يعد مع الكينونة نقصان، إلا في اللغة فإنها تفترض التناسب، يقول الرازي: "إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها إلا بذكر المنتسبين، لا جرم وجب ذكرها هنا، فكما أن نقول: كان زيد، معناه حصل ووجد فكذا قولنا: كان زيد منطلقاً، معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عجيب دقيق غفل الأولون عنه"[3]. ومنه يتأسس الوجود الذي عليه يحمل الكائن وفعل ذاته، كما يتمّ القبض على وحدة الكينونة التي تكوّن مجال ترسيم روابط الانتماء بين الفهم ومواضيع الفهم حيث يتمُّ توصيل وتمديد الكينونة من الماهية المتفرّدة إلى الماهية المتناسبة، وهنا لا يعود الفعل الإنساني منفصلاً عن الكائن الذي يمارسه، وعلى هذا يتمّ ترميز الذات للتمكّن من تصفية الإنسان من علائق الوهم المرتبطة بتصوّر ماهية الكائن لذاته لحظة الاشتغال بالفهم على الفهم إذ "إن كل أحد يحكم عقله بإضافة كل واحد من هذه الأعضاء إلى نفسه فيقول رأسي وعيني ويدي ورجلي ولساني وقلبي والمضاف غير المضاف إليه فوجب أن يكون الشيء الذي هو الإنسان مغايراً لجملة هذا البدن ولكل واحد من هذه الأعضاء، فإن قالوا: قد يقول نفسي وذاتي فيضيف النفس والذات إلى نفسه فيلزم أن يكون الشيء وذاته مغايرة لنفسه، وهو

(1) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 42.
(2) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 38.
(3) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 38.

محال"[1]، فالمغايرة التي يظهرها الفرق بين الذات والخطاب الحامل لها، تطرح تناقضاً في الكينونة وتفرز الوهم بالانفصال والتناسب بانفلات الوجود الذي تسكنه رابطة الانتماء إلى النفس وبتفكك نظام الإحالة والمرجعية في خطاب التعبير عن الذات إن هذا الشرخ الحاصل بين الذات وخطابها يهدد الكينونة الحاملة لفعل الفهم واستقرار التصوّر بنسف الحقيقة التي تنتهي إليها.

وعليه، ولطرح الوهم وترميم المعنى وتلحيم الحقيقة، يقوم الرازي بترميز الذات لحملها إلى العالم الذي يُظهر رابطة التعبير عن الذات بالكينونة، "قد يراد به هذا البدن المخصوص وقد يراد بنفس الشيء وذاته الحقيقة المخصوصة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا فإذا قال نفسي وذاتي فإن كان المراد البدن فعندنا أنه مغاير لجوهر الإنسان، أما إذا أريد بالنفس والذات المخصوصة المشار إليها بقوله أنا فلا نسلم أنه مغاير لجوهر الإنسان، أما إذا أريد بالنفس والذات المخصوصة المشار إليها بقوله أنا فلا نسلم أن الإنسان يمكنه أن يضيف ذلك الشيء إلى نفسه بقوله إنساني وذلك لأن عين الإنسان ذاته فكيف يضيفه مرة أخرى إلى ذاته"[2].

وبهذا تمّ ترميز مفهوم الإنسان عبر وساطة النفس والذات لحمله إلى الخطاب، وتقليص المسافة بينهما، ففي تفسيره للآية: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ يقول الرازي: "قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ ولم يقل: و﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ كالتفسير لقوله: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ﴾ كأنه إنما يكون خالقاً للإنسان إذا علمه البيان وذلك يرجع إلى الكلام المشهور من أن ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق"[3] وبهذا تزول المسافة بين مفهوم الإنسان ككينونة مستقلّة ومفهوم الإنسان كوظيفة لهذه الكينونة في لوغوس الخطاب.

وتكمن رمزية الذات في الصورة التي تتخذها في وضع اللغة التي تطرح الفرق بين الوعي المسترجع للبنية التحتية لمجال الفهم والخطاب المحمول والمجوز للتعريف بالذات، إذ لا يمكن التموقع داخل زاوية للرؤية والفهم

---

(1) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 11، ج 21، ص 40.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) الرازي، م. غ، (د. ت. ع)، م 11، ج 22، ص 46.

والتعبير ما لم يتم ترميز الذات أي تجريدها من الماهية المعتّمة داخل روابط الجسد والتغاير، لكن الرازي يضع في التغاير فعلاً لعقل الذات، "إن كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته لأن كل من يعقل غيره يمكن أن يعقل كونه عاقلاً لغيره، وكل من عقل كونه عاقلاً لغيره، فإنه يعقل لا محالة ذاته"(1)، حيث يكون فعل التغاير حاملاً لفعل فهم الذات الذي يغدو ذاته حدثاً.

إن الانخراط في وعي الغير هو فعل الخروج لرؤية الذات ومواقع الخروج نفسها، التي تكوّن دعائم الكينونة التي توجد قبل أن تكون كينونة واعية، أي أن عالم المعنى يتمثل للراهنية التي يحققها فعل التخارج ويقتطع كينونته من كينونة الذات وهي تعقل الغير، إذ إن مجرى تعقل وفهم الغير هو نفسه مجرى وطريق فهم الذات ونشر الوعي المتشكل والمُدرَج في الصيرورة التاريخية التي يمثل هذا المجرى مبدأ العمل فيها.

وعليه تكون قد تحددت مهمة الفهم في إدراج الوعي في صيرورة الفهم في ارتباطه بالذات وباللغة ثم بالعالم الذي يستجمع أفاق هذا الارتباط ويحيله على التاريخ بفعل رابطة الانتماء وحوار وعي الكينونة وكينونة الوعي عبر حركة "الخداي" الذي يغدو مؤسساً لنمط الوجود الذي يتمكن من فهم الانتقال في فعل الاقتراب الإلهي وكذا في فهم الإنسان للذات الإلهية.

إن دائرة الفهم تتشكل بفعل التغاير إذ إن عقل الغير هو عقل للذات وعندما يتم عقل الذات فإن ذلك يعني تأسس مجال للرؤية والاستقبال والمكاشفة.

5 – 6 – الوعي بتاريخ الفعل: حدث اللغة

إن الرازي لا يكتفي في تفسيره بالبحث عن المعنى وإمساكه بل إنه يتموضع داخل حدود اللغة ذاتها ليكتشف عالمها الخاص الذي يسبق العالم الذي تفتحه عندما ترسم آفاق المعنى الكامن في عباراتها إنه العالم الذي تنغلق عليه الحروف والكلمات في صمت الكتابة، وعلى هذا فإن اللغة عندما تقوم في عباريتها بفتح عالم المعنى فإنها تغرق معها لحظة اللغة لذاتها، وهي لحظة حية، غير أن استلابية المعنى لهذه اللحظة تتجاوز الأثر لذاته إلى الأثر من أجل الفهم "لأن

---

(1) الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، ص 127.

المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلاً فيه"[1]، فالمهمل، أي اللامعنى يكون معنى التأثير، وهو ها هنا الحدث اللغوي الذي لا يمكن إقصاؤه من تاريخ الفعل، لأنه من الصعوبة بما كان وضع المعيار الكافي لوعي الفرق بين الحدث واللاحدث أو بين المعنى واللامعنى، أو العلاقة التأثيرية بين هاته الأضداد، وعليه تتحدد مهمة طرح الوهم خارج دائرة التفاعل بين هذه الأضداد لإنتاج الأثر، وهذا بتأويل الحدث الداخلي للغة، "الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث، قال الله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات عندما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه، فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يحدث في القلوب والعلوم والمعاني"[2].

وعليه نلاحظ أن الحدث في اللغة يسبق اكتمال المعنى، فهذا التوالي في اللغة هو التوالي في الوجود، ثم إن النسبة بين اللغة والوجود هي ما يدرج الوعي في التاريخ، ولأن النسبة لا تنعدم حتى في المهمل من اللغة أو في لغة العدم فإن الوعي لا يمكنه الخروج عن الصيرورة التاريخية فهو مُدرّج فيها باستمرار، بالقدر الذي تتم فيه أفعال الشروخ في سمك الوجود والتي تعتبر مكامن ومداخل الوهم في رمزية العلاقة الدلالية بين الفهم والوجود.

ويجعل الرازي للغة دافعية الفعل والبيان وهما فاعلية التاريخ والفهم، "كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم، كان وضع اللفظ بإزائه أولى، مثل صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي على ذلك الوضع كاملاً، والمانع زائلاً، وإذا كان الداعي قوياً والمانع زائلاً، كان الفعل به واجب الحصول"[3]، وبهذا تكون دافعية اللغة دافعية تاريخية وهي نفسها فعل طرح الوهم المشكل في بنية ما قبل الحاجة إلى التعبير عن معنى.

(1) الرازي، م. غ، (د. ف)، م 1، ج 1، ص 26.
(2) المرجع نفسه، ص 28.
(3) الرازي، م. غ، ج 1، ص 32.

إن حدث اللغة مرتبط بوحدة زمانية للوجود ذاته، هذا لأن الدافعية المرتبطة بفعل اللغة هي حمل للحقيقة إلى الوجود ثم إلى المعنى، فالكينونة لا يمكنها أن تنفصل عن تاريخ فهمها وعن لحظة حدث اللغة، إذ يقوم الرازي بتأويل فعل الكينونة في القرآن "كن" "والمراد من قوله "كن" نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات والجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة، والخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، وأما الروحانيات فإنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة واحدة ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيهاً بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة"[1]، فوحدة الوجود هي من وحدة الحرف، وبهذا يتم الوعي بتاريخ الفعل عبر اللغة بواسطة الزمان اللغوي غير المنقسم الذي يفتح أفق الوجود الثاوي في كينونة المعنى.

إن الرازي إذن، يقدم فهماً عميقاً عن إلحاق الوجود باللغة بواسطة حدث اللغة وبإلحاق اللغة بالوجود بواسطة الوجود المشترك وبفعل الخداي المانح للمعنى.

إن علاقة المشابهة بين الكلمة والفعل في الوحدة الزمنية للآن والذي يجمع بين حدوث الفعل الإلهي وحدوث الحرف، وها هنا لم يعد من فرق بين اللغة وما تمثله، و"الآن" لا يمتلك بداية يمكن استرجاعها في الوعي لأن الوعي نفسه مسبوق بكينونة زمن الخلق الإلهي.

وتتدفق صيرورة التاريخ بنفس التدفق الذي يلحق اللغة وهي تقرر الألفاظ وهو ما عبّر عنه الرازي بالجريان، فمن الآن الذي لا ينقسم إلى المجرى، تتحرك اللغة من الحرف إلى الحرف، والتاريخ من الحدث إلى الحدث يقول الرازي: "إن الذي يسمى ها هنا حركة فهو نفسه ليس بحركة إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول، فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده، فلهذا صحت تسميته بالمجرى"[2]، وهذا الجريان يحقق الانتقال الموضعي واللحظي لتاريخ اللغة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 79.

(2) الرازي، م.غ، (د. ت. ع)، م 1، ج 1، ص 48.

5 – 7 – خلاصة نقدية:

إن لغة التحليل الفلسفي المطروحة في التفسير "مفاتيح الغيب"، لغة تتمسك بمنطق العبارة وقوة التخيل وهي شهادة شيخ الصوفية له إذ "شهد له محي الدين ابن عربي شيخ الصوفية المعاصر له، ووجه إليه رسالة يقول فيها: وقد وقفت على بعض تواليفك، وما أيّدك الله به من قوة المتخيلة، ومنحكه من الفكر الجيد"[1] وهذا المجال التخييلي يمنح لغة التفسير طاقة إشارية لفتح المعنى على الوجود المسترجع بفهم الذات الإلهية نفسها إذ عليها تنبني أفعال الشرح، الفهم، التفسير والتأويل.

واعتبار المصدرين – الصوفي والفلسفي – في فتح هذا المجال يشير إلى أن التفسير لم يكن برهانياً، تأصيلياً حتى وإن اعتبر الرازي عمله امتداداً لبرهانية أصول الفقه الشافعي، إذ يرى "طاش كبرى زاده أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة"[2] وهو ما يجعل التأويل الخاص بالنص الديني يجمع بين فهم اللغة والعلاقة التشاخصية بين الذات الإنسانية والذات الإلهية في دائرة فهم وتأويل الذات نفسها.

ويتبع الطرح التأويلي لدى الرازي نسقاً فلسفياً أو ما سماه أرنلداز "بعمق الفلسفة" = (la falsafa) الوجود الواجب، الوجود الممكن، الماهيات ومفاهيماً فلسفية أخرى"[3] ولكنه وخلافاً لباقي الفلاسفة المسلمين، يوظفها في تقاطعات لرصد الحقيقة، ويتنصل للخط الرسمي لبرهانية الفهم "ويذهب بينس PINES إلى أن الرازي قد تأثر بأفلاطون إلى حدّ كبير في كتاباته الفلسفية"[4]. فالمقارنات النظرية التي يقيمها الرازي بين الآراء الفكرية المتعارضة تسحب الفكرة من جدل التأصيليات ليتم حملها على مستوى الوجود المثالي والمحايث لحقيقة لغة الخطاب نفسه.

ولئن كان الرازي يوافق مخالفيه – كالمعتزلة – في بعض القضايا الخلافية،

---

(1) خليف، (فتح الله)، "فلاسفة الإسلام، ابن سينا، الغزالي، فخر الدين الرازي"، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975، ص 275.

(2) المرجع نفسه، ص 328.

(3) Arnaldez, op. cit, p. 209.

(4) خليف، المرجع السابق، ص 377.

فإنه يقيم تناسباً جدلياً في الأفكار المتعلقة بالخطاب الإلهي وهو ما يدفعه إلى الاحتماء خلف البينيات البرهانية التي يستخرجها من أصول الفقه، فالتعديل الصوفي والاشتغال الفلسفي لم يكونا مراجعة نقدية في خطاب التفسير وهو ما جعل اللغة البيانية تتجه نحو تقدير المعنى باختزالية تتجاوز الآثار الطبيعية لفعل إنتاج المعنى ذاته.

ولئن كانت هذه القراءة الهرمينوطيقية قد راجعت مواضع الشروخ التي تصدر الوهم في تصور المعاني إلا أن مدونة الرازي في التفسير تقوم في نهاية كل تحليل بغلق المجال الجدلي وتجميع الآفاق التي تُفتح بين القارئ والنص ودفعها إلى التلاشي في حدود انتهاءات اللغة.

إن موسوعية الرازي تمكنه من الاختلاف في لغة المفهوم الفلسفي التي تُقرر النقد والدحض وبهذا "يُعتبَر الرازي المثيل الوحيد للغزالي في اشتغاله الفلسفي والتيولوجي"[1]، أي أنه يمنح القراءة الثبات اللازم بالكتابة، فالمماثلة بين الغزالي والرازي، تكمن في الاشتغال الفلسفي على النصوص الدينية بهدف الخروج من النسق الفلسفي نفسه لتقرير العقيدة وها هنا أصلية الفكر الرامي إلى تخليص المعنى الذي يصدره النص الديني من تعالقات الخطاب الداخلي للفلسفة، "فمثل الغزالي، يقوم الرازي باستثمار مناهج الفلاسفة لدحض الآراء"[2] وهو الاستثمار الذي يوفر تنوعاً فلسفياً يمكن من تجميع الخطاب الفلسفي وتقدير الانزياحات النظرية اللازمة في خطاب التفسير.

ولعل رصد القراءة الهرمينوطيقية لمواقع ما قبل الفهم في تفسيرية الرازي تحيل إلى ضمان قاعدة وجودية لفعل اللغة ذاته والذي يمكّن من مدّ الجسر بين الذات الإنسانية والذات الإلهية استرجاعاً لأبعاد الخلق الأولى وهو ما كان يدعوه الرازي بـ "العلم الضروري".

لكن يجب الملاحظة أن كل قراءة تنفصل تدريجياً عن موضوعها لتستقل بموضوع محايث ففي خطابها تبنى الآثار المتغيرة، فلئن كانت أثراً لفعل الفهم وللوجود الذي يحمله فإن المعنى المتضمن في خطابها ينسحب من أثر الكتابة

(1) Fakhry, (Majid), "Histoire de la philosophie islamique", Tard: de l'anglais: Marwan Nasr, édit: C, E, R, F, Paris, 1989, p. 346.
(2) Idem.

ليفتح عالماً مجانباً لنص جديد، لذا قال نيتشه "قبل الأثر نؤمن بأشياء غير التي نؤمن بها بعده"[1].

في البدء كانت القراءة، وقبل كل خطاب قراءة، إذ إن نص الخطاب بدأ بالأمر "اقرأ" قبل تقدير موضوع القراءة، أي أن القراءة تكتمل في الوجود قبل الخطاب.

(1) نيتشه، العلم المرح، مرجع سابق، ص 154.

خلاصة نقدية عامة:

تأويل المكان:

حدود التأويل، حدود الفلسفة

يبدأ العالم حينما تبدأ الكتابة وتبدأ الحقيقة فيه حينما تتجه الكتابة نحوه، وفعل الاتجاه في الكتابة هو ما يحدث خطاباً، فالخطاب حدث في تاريخ العلاقة بين الكتابة والعالم. وعندما تلقفت الفلسفة هذه العلاقة فإن "حدث الخطاب" الفلسفي امتلك زماناً غير محدود، يخترق الماضي من جهة التراث والحاضر من جهة الكينونة والمستقبل من جهة أبعاد الكينونة.

وفي المكان، يمارس الخطاب الفلسفي سلطة "التخارج" أي جعل الخطابات الأخرى تسكن خارجه: كالدين والفن...، واضعاً منذ البداية فرقاً في المكان بينه وبين نصوص هذه الخطابات وهو الفرق الذي يوفر له وضعاً خاصاً ومتميزاً داخل اللغة يمكنه من اتخاذ المسافة الكافية لرصد الإشارات والرموز والدفع بأفعال السؤال والفهم والإصغاء إلى أماكن النصوص المغايرة أو المتخارجة، والكشف عن شروخها لإعمال النقد وكذا حملها على قول أكثر مما تقوله تعبيرية اللغة المباشرة فيها.

وعلى الرغم من أن "الخطاب لا يكون قط من أجل مجده الخاص، بل هو يريد، في الاستعمالات أن يحمل للغة تجربة وطريقة في سكن العالم والكينونة داخله، وهي طريقة تسبقه وتريد للخطاب أن يعبّر عنها"[1]. فإن هذه الطريقة تمتلك خطابها الخاص والكامن قبل الخطاب الحامل إلى اللغة، وعليه يكون "حدث الخطاب" في الفلسفة قد تمفصل إلى مكانين مختلفين تجمعهما لحظة واحدة في اللغة، الأول، مكان الخطاب الذي يستوجب متلقياً، والمتلقي هنا شرط للاعتراف وإثبات وجود هذا الخطاب والدفع به إلى الإقناع عبر الحوار، الإصغاء والسؤال، والثاني مكان الخطاب الصامت الخفي، والذي ليس له متلقي إلا ذاته، ولا يثبت إلا بكينونته، وبهذا هو يحتجب بالخطاب الأول عن السؤال عن مكان الكينونة، إذ "إن السؤال المنسي هو سؤال معنى الكينونة"[2].

وفي الخطاب الفلسفي المعاصر اتخذ هذا الاحتجاب صوراً عديدة: فعل

---

(1) ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 27.
(2) المرجع نفسه، ص 44.

اللغة، السلطة، الرغبة، المصلحة، الاختلاف، النقد...، وفي المقابل حاولت هذه الفلسفات ربط هذه الصور بالحقيقة، بالتوسل بمفتاح التعليق الفينومينولوجي، تعليق كل ما من شأنه أن يقع حاجزاً بين الذات وموضوعها، غير أن ما تمّ تعليقه ظلّ محايثاً لفعل الفهم نفسه، مشاركاً بفعالية في فلسفات الحفر، التقويض، التفكيك، المساءلة، النقد. . والتأويل، وبهذا فإن تمفصل خطاب الفلسفة وانقسامه على ذاته والاطمئنان إلى التعليق، أنشآ "وهم التفلسف"، إذ إنه وكما لاحظ هيدغر "أن نبدي اهتمامنا بالفلسفة، فإن هذا لن يكون قط شاهداً على أننا مستعدون للقيام بالتفكير (..) إن الانشغال بالفلسفة يمكنه على العكس من ذلك وبالطريقة الأكثر فظاعة أن يجلب لنا الوهم بأننا نفكر لأننا "نتفلسف"[1]. وهذا الوهم نابع من المكان المطلق الذي يفترضه الخطاب الأول للفلسفة ليمكنها من فعل التغاير مع الخطابات الأخرى، وعلى مستوى هذا الخطاب يمكن استدعاء السؤال الهيدغري: "ما هو العنصر الذي يتحرك فيه الفكر؟"[2]، أما على مستوى الخطاب الثاني فإن السؤال يكون: ما معنى المكان الذي يتحرك فيه هذا الخطاب؟ وما طبيعته؟، فلهذا المكان مقاربات هي:

أولا - المكان الفلسفي: طقوس الكتابة والاحتفال بالنظرية

لئن ربط شومسكي استعمال اللغة بتغيير السلوك والأفكار[3]، فإن للغة سلوكاً لذاتها، وفي حالة لغة خطاب الفلسفة، فإن هذا السلوك مرتبط بظروف المكان الذي يفترض أن خطابها الداخلي الصامت ثاوٍ فيه، وإن لم يكن لهذا المكان من أثر سوى أثر الكتابة، فإن لهذه الكتابة سلوكاً طقوسياً إذ تلتف اللغة بجوهر النظرية، واضعة بذلك حدوداً للفهم، مستبدلة علاقة الفهم بعلاقة الاعتقاد والإيمان وهي العلاقة التي تعوض المسافة غير قابلة للاختزال بين الذات وموضوع النظرية ولأن "الإيمان هو الفعل الذي لا يدع نفسه ينخفض إلى مستوى أي كلام أو أية كتابة"[4]، فإن مستوى كلام وكتابة فهم النظرية الفلسفية

---

(1) هيدغر، المرجع السابق، ص 189.
(2) المرجع نفسه، ص 200.
(3) Chomsky, op. cit, p. 105.
(4) Ricœur, "lectures III", p. 282.

هو "مستوى الاحتفال"، حيث تتحول علاقة المعرفة إلى علاقة العقيدة ومن فعل الفهم إلى حالة المحبة، إذ "إننا لا نستطيع أن نفكر إلا حينما نحب ما يكون في ذاته الشيء الذي هو محط عناية"[1] وبطريق المحبة تصبح حالة اللافهم جزءاً من الحالة العامة للخطاب، فقد لاحظ نيتشه أنه "حين نكتب لا نحرص فقط على أن نُفهَم، لكن أيضاً على ألا نُفهَم، كل عقل، كل ذوق رفيع، يختار مستمعيه حين يريد أن يتواصل وبذلك نفسه يرسم حدّاً للآخرين، من هنا تنشأ كل قوانين الأساليب المهذبة، إنها تبعد، تخلق مسافة، تمنع الوصول، تمنع الفهم[2] وبهذا لا يتم تفعيل التواصل بعد حالة اللافهم إلا باستدعاء وساطة الرمزية الدينية، لأنه وإذا كانت أفعال الإبعاد وخلق المسافة ومنع الوصول، أفعالاً عمودية أي أنها موجهة في خط المقدس، فهي بذلك تؤسس للتعالي، لأن فعل اختيار المستمعين (القارئ، المتلقي) يخرج إلى معنى الإخضاع ويخرج فعل الإبعاد أو خلق المسافة إلى معنى التعالي والتقديس، وتخرج أفعال منع الوصول ومنع الفهم إلى معنى التحريم، وهي المعاني عينها التي يخرج إليها الفعل الديني. فإذا كانت هذه هي مكانية حدث الخطاب الفلسفي، وكانت زمنيته في معنى الاستمرارية والخلود باعتبار "النص الفلسفي مساهمة في حوار يستمر إلى اللانهاية"[3] فإن النص الفلسفي يُعلَن نصاً دينياً والفهم عقيدة والكتابة طقوساً واللغة احتفالاً، ومكان الخطاب مكاناً مقدساً، والرمز مرجعاً لقدسيته.

ثانياً – أوثان الرمز: من وساطة التماثيل إلى وساطة التمثل

حينما يقوم الخطاب الفلسفي بترميز العالم ليتمكن من إسكانه داخل اللغة، فإنه يعمل بالتوازي مع ذلك على تقليص الأفق الذي يرسمه هذا العالم، وإذا كان الرمز يمثل "الشيء" الذي تقوله اللغة عن عالمها، فهو يخرج إلى معنى الوثن حيث "الوثن هو تقلص الأفق إلى شيء"[4]، وهو المرجع في طقوس الكتابة واحتفاليتها.

---

(1) هيدغر، المرجع السابق، ص 186.
(2) نيتشه، المرجع السابق، ص 247.
(3) Gadamer, "l'art de comprendre", op. cit, p. 261.
(4) Ricœur, "de l'interprétation", op. cit, p. 520.

ولئن كانت الرمزية هي "الوساطة الشمولية بين الفكر والواقع لأنها تعبر عن لا مباشرية فهمنا للواقع"[1]، فإنها تنتقل من مرحلة الوساطة، أي من مرحلة تمثيل الواقع بالنسبة للفكر وتمثيل الفكر بالنسبة للواقع إلى مرحلة تمثيل ذاتها فقط، إذ كما أن الوثن يمثل الوساطة بين الإنسان والإله والتقريب بينهما، فإن الرمزية أوثان لغوية، تقوم عبر - تثبيتية الكتابة - بتحجير وتمثيل الواقع الذي هو في الأصل حي متحرك وحاضر بذاته، وعليه تمّ الانتقال من الوساطة بالتماثيل داخل الواقع إلى الوساطة بالتمثل داخل رمزية اللغة.

وفعل انتخاب المفهوم الفلسفي مفتاحاً للمنظومة الثقافية الفلسفية، يجعل من "باقي اللغة" يدين لهذا المفهوم بالتبعية، ويرتبط به ارتباطاً طقوسياً احتفالياً، لأنه يتعالى على باقي اللغة برمزيته، وبهذا تنحو لغة الخطاب الفلسفي منحى السلوك الديني، وتصير أيقونة للعبادة.

ثالثاً - الفلاسفة الأنبياء ورسالة إعادة ترتيب المكان

يتم في عالم اللغة توزيع وترتيب أماكن النصوص بحيث يمكن التمييز بين الفلسفة والشعر والدين والتفريق بين تأويل النص الديني وتأويل النصوص الأخرى[2]، وهو ترتيب افتراضي اضطلع الفلاسفة برسالته، يكسب الخطاب الفلسفي مكاناً مقدساً ويضع النصوص الأخرى - حتى تلك التي تتضمن المقدس - على هامشه، إذ "لا يمكن للفلسفة أن تضع الدين إلا على هامشها وعلى الخط الفاصل بين المتعالي اللاتاريخي والديني التاريخي"[3]، وبهذا فإن الفيلسوف يقوم بإعادة ترتيب المكان المشترك بين الخطابات المختلفة للفلسفة، الدين، الفن...، إذ إن المكان في الأصل كثيف ومتماسك في الوعي، أي أن الوعي يتلقى الخطاب في عموميته للفهم لا الترتيب أو التصنيف، وإذا كان "الدين في شكله التاريخي الوضعي، يشكل خارجاً خاصاً ومتغايراً"[4] فهل ينظر النص الديني إلى النص الفلسفي باعتباره خارجاً متغايراً؟، فهذا السؤال، سؤال

---

(1) Ibid, p. 20.
(2) Gadamer, "l'art de comprendre", p. 261.
(3) Ricœur, "lectures II", p. 19.
(4) Ibid, p. 19.

المكان، يزعزع الخطاب الفلسفي المعرض ها هنا لـ "وهم المكان".

بالبحث عن المكان الذي يكون فيه الفيلسوف وهو يتساءل: "عما يشكل تاريخنا وما أنتج التعالي"[1]، يتم الكشف عن المكان الافتراضي والذي منه يرصد الفيلسوف حركة المتعالي، المطلق، الديني والمقدس، إذ يبدو أن الفيلسوف يمتلك ها هنا إمكانية اختراق الأماكن التي تشغلها وتتوزع عليها النصوص المغايرة للنص الفلسفي، مع تقديس المكان الذي يشغله هو ذاته لحظة خطابه الفلسفي وكذا إمكانية جعل "النص يقرأ نفسه ويفكك نفسه بنفسه"[2]، غير أن هاته الإمكانات متاحة بفعل "وهم المكان" المتغاير، وهو الوهم الذي يؤدي إلى خلخلة الحقيقة وإعادة ترتيب مكانها، فبعد "إعادة اكتشاف الفن كمكان للحقيقة"[3]، أصبح هذا المكان أقل حدّة في التغاير، حيث يغيب "تقرير الفرق بين "الدين كفن" و"الدين كوحي""[4] وبهذا فإن الخطاب الفلسفي يتخذ من النصوص المغايرة له، أماكن لإسكان الحقيقة ومن ثم رصدها ومقاربتها في تجلياتها بأعمال الفن والدين...، لكنه يغفل عن "معنى المكان" الذي يشغله أثناء الرصد والمقاربة فلا يُدخلُه ضمن موضوعاته وعليه يكون التأويل.

رابعاً – تأويل المكان: استرجاع الأبعاد وانحطاط المفهوم

إن الخطاب الفلسفي، عندما يشتغل بصناعة الأبعاد في مساءلة مستمرة، فهو لا يدع متلقيه يحتفظ بالقدر الكافي من اللغة والذي يمكنه من اتخاذ مكان ثابت، فالنظرية الفلسفية تُعطى في اللغة، ومنذ البدء، للاعتقاد والمحبة ثم يأتي الفهم متأخراً عن ذلك، وهذا أول أبعادها.

و"لعبة المكان" ووهمه جعلا الفيلسوف يبحث في "الرهان الجديد الذي لم يكن أبداً العلاقة بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا ولكنه المصير نفسه للطريقة الغربية في التفلسف"[5] أي مصير المكان الذي تشغله هذه الطريقة والذي ظلّ

(1) دريدا، المرجع السابق، ص 125.

(2) دريدا، المرجع السابق، ص 49.

(3) Fruchon, op. cit, p. 556.

(4) Ibid, p. 565.

(5) Ricœur, "lectures II", p. 456.

غير قابل للتزحزح بفضل التأويلات المتلاحقة، والمتجددة له، فبتأويل "معنى المكان"، "تأتي الفلسفة متأخرة دائماً"[1]، أي محتفظة بامتياز المكان الذي يجعلها تسترجع أبعاد ما تتخذه موضوعاً، بل ما يرضخ ويقدم نفسه موضوعاً لها بفعل سلطة المكان، وهي الأبعاد التي يفرزها خطاب مغاير كخطاب الدين في القدسية والتعالي. وعليه فإن الفلسفة تنشئ مفاهيمها الخاصة على أنقاض مفاهيم الخطابات المغايرة لها، فبانحطاط مفهوم المقدس في سياقه الأصلي أي في النص الديني، ينشأ مفهوم المقدس بكثافة في النص الفلسفي، وهذا بتغيير المكان وعبر تأويل معناه، إذ يترك مفهوم المقدس مكانه شاغراً في خطاب الدين، ليصبح مكاناً أصلياً في خطاب الفلسفة، ويتم تأويل مكان المقدس بترميزه، إذ لا رمز في الأصل وحيث التأويل يعتم مكانه وتتحوّل الكتابة فيه من "تثبيتية"، متعلقة بفهم اللغة إلى "عقيدية" متعلقة بالإيمان باللغة. وفي خطاب الفلسفة هو الإيمان بالنظرية.

إن المكان المقصود هنا ليس أنطولوجياً ولا رمزياً وليس مفهوماً نقدياً، وإنما هو المجال المختزل في أبعاد الكينونة، حيث لا تدعنا كثافة اللغة نمسك به، وهي الكينونة التي بقيت منذ هيدغر المثوى الأخير لفعل الفهم والتأويل، فالمكان ها هنا مقاربة للمعنى الذي يسبق الرابطة الضرورية وغير القابلة للتفكك، بين الحقيقة واللغة.

وعليه يدير الخطاب الفلسفي لعبة المكان بينه وبين الخطابات المغايرة له، واضعاً في كل مرة، الحدود والفواصل والهوامش، وجاعلاً من المغايرة روحه وحياته.

---

(1) Ricœur, "le conflit des interprétation", p. 405.

خاتمة

على قدر ما تفقد من لغة، تكون الفلسفة، وفي هدر السؤال ترصد الفلسفة كل ما يتحرك في الذات وكل ما يتحرك خارجها، وعندما وجدت نفسها مشبعة بإجابات البنيوية والأنثروبولوجيا وغيرها من المناهج المتاخمة لحدود الفلسفة، عندما وجدت ذلك، استعادت حذرها الذي على قدره تكون، وها هنا أيضاً قوتها التي لا تستمدها إلا من كونها تأتي دائماً متأخرة، إنها تدع الكل يتحرك في تاريخه لتنتظره هناك عند النقطة التي يتعتم فيها هذا التاريخ ويغيب في اللغة.

الهرمينوطيقا، هذا الجهد من أجل تحرير ما تجمده الكتابة وتوقف تاريخه، من أجل إحالة إجابات الكتابة إلى أسئلة التاريخ، إنها تحيي ما يموت في الوجود - بفعل نسيان الذات - ليأخذ ماهيته وزمنيته، إنها تبدو الآن النشاط الفلسفي الأكثر قدرة على توليد المفاهيم، بواسطة نخر العتامة، التي تلف اللغة الحاملة للنص ومعانيه، ولعله من بين النتائج الفعلية لهذا النشاط هي اكتشاف مجموعة من المفاهيم والنظريات أهمها:

أ - حاملية النص: حيث يمكن إيجاد القاعدة الحاملة لمصادر المعنى وإنتاجه.

ب - نظرية الفناء: حيث يمكن إيجاد الدينامية لإصدار المعنى عبر علاقات ووظائف جديدة في اللغة كعلاقة الفناء.

ج - مفهوم "خداي": حيث يمكن إيجاد مفهوم فلسفي يقابل الدزاين ويتجاوز إخفاقاته في بناء التاريخ على أساس أنطولوجية الفهم.

د - نظرية الاحتفال في اللغة: حيث يمكن العثور مجدداً على مفهوم يقف وراء تعبيرية اللغة الفلسفية وكذا الكشف عن العلاقة الشبه نهائية بين النص الفلسفي والنص الديني والتضمن الحاصل وكذا الفروق الجديدة.

هـ - الكشف عن دينامية لغة النص في التراث العربي الإسلامي والتضمينات التأويلية لها عبر اختراق النص من طريقه الوجودية -

اللغوية بهدف تجاوز العائق الجدلي الكلامي ومناقشة المعاني المطروحة، إذ إن موضوع الهرمينوطيقا المطروق هنا هو اختلافات اللغة ومجال نشاطها الخاص في إنتاج الاختلاف في الفهم والتفسير.

و - تحرير المستوى التخييلي في اللغة وتمثيل مختلف عمليات التأويل وإصدار المعنى.

ز - احتفاظية اللغة: حيث يتم الكشف عن القدرة الاحتفاظية للغة خصوصا لغة النص الديني، أي القدرة على الاحتفاظ بمخزون من المعاني الإضافية الموازية، المماثلة أو المعارضة والمضادة للمعاني المعلنة في نص التأويل أو الفهم الأول.

وعليه، فقد شكّلت نصوص التفسير الأولى مقاربة للغة النص الديني الأساس "القرآن" وفي هذه المقاربة تجلت قدرة الفيلسوف العربي الإسلامي "الرازي" وغيره على توليد اللغة والدفاع عن لغة الفهم التي يستخدمها وفي هاته الدفاعية تنخرط مجموعة من المفاهيم والديناميات التأويلية التي وجب الكشف عنها.

ولأن فهم النص الديني معروض لتفعيل حركة الثقافة والمجتمع، فإن هذه الجهة أو القصدية تعمل على بناء وعي نصي مرتبط بوعي تاريخي بالمعنى الذي ينتجه نص التفسير، وكذا الوعي بالذات باعتبارها حاملاً للدلالة التي يصبغها المفسر على نصه والتي يفهم القارئ نفسه أمامها، فالنص الديني معطى للفهم ونص الفهم أي التفسير معطى لفهم الذات أمامه.

يشتغل العمل الهرمينوطقي على فك رموز اللغة التي يشتغل بها نص التفسير ويعمل على نزع الحماية من على المعنى المأخوذ كمعادل لمعنى النص الديني، وبهذا نجد أن إمكانية اقتحام الفهم المشبع بالوعي التاريخي والذاتي لعالم النص الديني يجب أن تمر عبر اقتحام النصوص المجاورة له في المعنى والمتباعدة عنه في اللفظ، إذ في نصوص التفسير المقاربة نعثر على اللغة الإنسانية المعطاة كفهم وفي بعض الأحيان كممثل رسمي للنص الديني، حيث إن الدفاعية الكلامية لهذه النصوص لم تكن سوى دفاعية لغوية والاختلاف في الفهم والتأويل مصدره الاختلاف في توظيف اللغة وفي المجالات الثقافية التي تتبعها إمكانية تجويز (من

المجاز) عبارات ما وتحقيق (من الحقيقة) عبارات أخرى.

وهنا نعتقد أن شيئاً ما قد تحرك في اللغة ليعيد بناء سياق جديد لطرح الأفهام ووجهات النظر وهو بالضبط ما أراد هيدغر توجيهنا إليه، أي إيجاد مكان نفكر فيه، إيجاد الشيء الذي يجب أن نفكر فيه، أن نحيل إليه ونشير.

لقد قدم الرازي حصيلة لغوية ومعرفية جديدة للوعي التأويلي والفلسفي عامة، عبر فعل التكثير في اللغة التفسيرية الذي كان رهانه المبدئي في كتابة هذا التفسير ولعله يكون فعلاً ديناميأ لإنتاج الاختلاف داخل اللغة وعبر الاختلاف يمكن تجديد المعنى وترميمه وكذا تطوير الفهم عن الذات والعالم.

وعليه يكون قد نشأ حوار مفتوح بين الفلسفة المعاصرة والتراث العربي الإسلامي في صميمه الأساس أي في إنتاج المعنى المطور عن فهم وتفسير لغة القرآن وعالمها فعبر الحوارية تنشأ توازنات بين وجود اللغة ووجود الذات وبين التاريخي والمقدس وبين الوعي واللاوعي، وهي التوازنات التي يراهن على تحقيقها تأويل مفتوح على عالم النص وعلى عالمه الداخلي أيضاً. والله أعلم.

المـــراجـــع

المراجع بالعربية:

- الآلوسي، (شهاب الدين)، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، دار الفكر، بيروت، 1978.
- ابن عربي (محي الدين)، " الفتوحات المكية"، دار صادر، بيروت، (د. ت).
- ابن قتيبة، (عبد الله بن مسلم)، "تأويل مشكل القرآن"، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1973.
- ابن رشد، (أبو الوليد)، "كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 1، 1961.
- بارط، (رولان)، "درس السيميولوجيا"، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1988.
- جحفة (عبد المجيد)، "مدخل إلى الدلالة الحديثة"، دار طوبقال للنشر، المغرب، 2000.
- دريدا (جاك)، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة: كاظم جهاد، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1988.
- هيدغر (مارتن)، "التقنية – الحقيقة- الوجود"، ترجمة: محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط 1، 1995.
- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، "البرهان في علوم القرآن"، دار المعرفة، بيروت، 1972.
- الطبري (محمد بن جرير)، "تفسير الطبري، (وهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين النيسابوري)"، دار الفكر، بيروت، 1978.
- نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 1993.

- النقاري، (حمو)، "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وبن تيمية"، ولادة للنشر، المغرب، 1991.
- السلّمي، (أبو عبد الرحمان)، "طبقات الصوفية"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1986.
- عبد الجبار، (القاضي)، "متشابه القرآن"، دار التراث، القاهرة، 1966.
- العسكري (أبو هلال)، "الفروق في اللغة"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 7، 1991.
- فرويد، (سيجمند)، "معالم التحليل النفسي"، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
- فريجه وآخرون، "المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث"، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، 1999.
- القرطبي، (محمد ابن أحمد الأنصاري)، "الجامع لأحكام القرآن"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1957.
- الرازي، (فخر الدين)، "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1983.
- الرازي، (فخر الدين)، "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، (د.ت).
- الرازي، (فخر الدين)، "أصول الدين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت).
- الرازي، (فخر الدين)، "المسائل الخمسون في أصول الدين"، دار الجيل، بيروت، 1990.
- الرازي، (فخر الدين)، "لباب الإشارات والتنبيهات"، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 1986.
- الرازي، (فخر الدين)، "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1978.
- الرازي، (فخر الدين)، "مناقب الإمام الشافعي"، مكتبة الكليات الأزهرية،

القاهرة، ط 1، 1986.
- الرازي، (فخر الدين)، "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت).
- الرازي، (فخر الدين)، "أساس التقديس"، دار الجيل، بيروت، 1993.
- ريكور، (بول)، "من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل"، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، ط 1، 2001.
- الشعراني، (أبو المواهب)، "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، مطبوع على هامش، الطبقات الكبرى، دار الجيل، بيروت، 1998.
- التريكي، (فتحي)، التريكي (رشيدة)، "فلسفة الحداثة"، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.
- الخوارزمي، (الكاتب)، "مفاتيح العلوم"، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1991.
- خليف، (فتح الله)، "فلاسفة الإسلام، ابن سينا، الغزالي، فخر الدين الرازي"، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1975.
- الذهبي، (محمد حسين)، "علم التفسير"، دار المعارف، القاهرة، 1977.
- الغزالي، (أبو حامد)، "قانون التأويل"، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988.
- الغزالي، (أبو حامد)، "إلجام العوام عن علم الكلام"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1985.
- الغزالي، (أبو حامد)، "المنقذ من الضلال"، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988.

المراجع بالفرنسية:

- Arkoun, (Mohamed), "Lectures du Coran", édit: Maisonneuve et Larousse, Paris, 1982.
- Arnaldez, (Roger), "Aspects de la pensée musulmane", édit: librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1987.
- Berkle, (Herbert E), "Sémantique", Edit: Armand Colin, Paris, 1974.
- Bertrand, (Michèle), "Le statut de la religion chez Marx et Engels", Editions sociales, Paris, 1979.
- Charaudeau, (Patrick), "Langage et discours, éléments de sémiolinguistique (théorie et pratique)", édit: Hachette, Paris, 1983.
- Chomsky, (Noam), le langage et la pensée, Trad.: Louis Jean Calvet, Edit: Payot, Paris, 1976.
- Derrida, (Jaques), "De la grammatologie", Edit: Minuit, Paris, 1967.
- Ducat, (Philippe), "Le langage", Edit, Marketing, S.A, Paris, 1995.
- Fakhry, (Majid), "Histoire de la philosophie islamique", trad.: Marwan Nasr, édit: C.E.R.F, Paris, 1989.
- Gadamer, (H. G), "Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique", Trad.: Pierre Fruchon, Edit: Seuil, Paris, 1996.
- Gadamer, (Hans,Georg), L'Art, de comprendre, Ecrits: II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad.: Pierre Fruchon et autres, Edit: Aubier, Paris, 1991.
- Garaudy, (Roger), "Vers une guerre de religion?", édit: Desclée de Brouwer, Paris, 1995.
- Germain, (Claude), "La sémantique fonctionnelle", Edit: P.U.F, Paris, 1981.
- Groupes d'entervernes, "Analyse sémiotique des textes, introduction, théorie, pratique", Edit: Presse universitaire de Lyon, Paris, 1984.
- Heidegger, (Martin), "Lettre sur l'humanisme, trad.: Rogier Munier, Edit: Aubier, Paris, 1983.
- Heidegger, (Martin), "L'être et le temps", trad.: Rudolf Boehms et Alphonse De Waelhens, édit: Gallimard, Paris, 1964.
- Hjelmslev, (Louis), "Le langage", trad. du danois: Michel Olsem, Edit: Minuit, Paris, 1966.
- Husserl, (Edmund), "L'idée de la phénoménologie", trad.: Alexandre Louis, Edit: Payot, 1976.

- Jacob, (André), "Introduction à la philosophie de la langage", Edit: Gallimard, Paris, 1976.
- Mounin, (Georges), "Saussure, F", Edit: Seghers, Paris, 1968.
- Peirce, (Charles, S), "Ecrits sur le signe", trad., Gérard Deledalle, Edit: Seuil, Paris, 1978.
- Platon, "Protagoras ou les sophistes, Gorgias ou sur la rhétorique", trad.; du grec: Lion Robin, édit: Gallimard, Paris, 1980.
- Rey, (Alain), "Théories du signes et de sens, lectures II", Edit: Klinckaiek; Paris, 1976.
- Ricœur, (Paul), "le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique", édit: seuil, Paris, 1969.
- Ricœur, (P), "Soi-même comme un autre", édit, seuil, Paris, 1990.
- Ricœur, (P), "Lectures III, aux frontière de la philosophie", édit: seuil, Paris, 1994.
- Ricœur, (P), "Lectures II, la contrée des philosophes", édit: Seuil, Paris, 1992.
- Ricœur, (P), "De l'interprétation, essai sur Freud, Edit: Seuil, Paris, 1965.
- Rorty, (Richard), "L'homme spéculaire", trad., de l'anglais: theing Marchaisse, Edit, Seuil, Paris, 1990.
- Salanskes, (Jean Michel), "L'herméneutique formelle, l'infini, le contenu l'espace", Edit: C.N.R.S, Paris, 1991.
- Searle, (John), "Sens et expression, études de théorie des actes du langage", trad., Goile Prouste Edit: Minuit, Paris, 1982.
- Vincent, (Descombes), "Le même et l'autre; quarante cinq ans de philosophie française (1933 - 1978)", Edit: Minuit, Paris, 1979.

المجلات والموسوعات:

- عمارة الناصر، "الهرمينوطيقا والفكر المعاصر"، مجلة أوراق فلسفية، (صدر في شكل مؤلف جماعي)، العدد 10، القاهرة، 2004.
- عمارة الناصر، "الهرمينوطيقا: مقاربات المفهوم"، مجلة الكلمة، العدد 41، بيروت، لبنان، 2004.
- عمارة الناصر، "حجاجية التأويل الفلسفي"، مجلة الكلمة، العدد 44، بيروت، لبنان، 2004.
- Revue de métaphysique et de moral; nº4/82eme année, édit: Armand colin, Paris, 1987.
- Encyclopédie philosophique universelle, (IV): (le discoures philosophique), Edit: P.U.F, Paris, 1998.

فهرس الآيات الواردة في الكتاب

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سورة يس، الآية 82.

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ سورة النحل، الآية 125.

﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ سورة الذاريات، الآية 23.

﴿فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ سورة النساء، الآية 78.

﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ سورة النبأ، الآية 29.

﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ سورة طه، الآية 114.

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ سورة القصص، الآية 88.

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ سورة البقرة، الآية 186.

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ...﴾ سورة طه، الآية 105.

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ...﴾ سورة الإسراء، الآية 85.

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ سورة آل عمران، الآية 18.

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ سورة الأنعام، الآية 19.

﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ سورة المنافقون، الآية 01.

﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ سورة المنافقون، الآية 01.

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاَءِ شَهِيدًا﴾ سورة النساء، الآية 41.

﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ سورة المائدة، الآية 117.

﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾ سورة الكهف، الآية 45.

﴿كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ سورة النساء، الآية 24.

﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ سورة الرحمن، الآية 3-4.

﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ سورة الطور، الآية 34.

اللغة والتأويل

مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي

عمارة ناصر

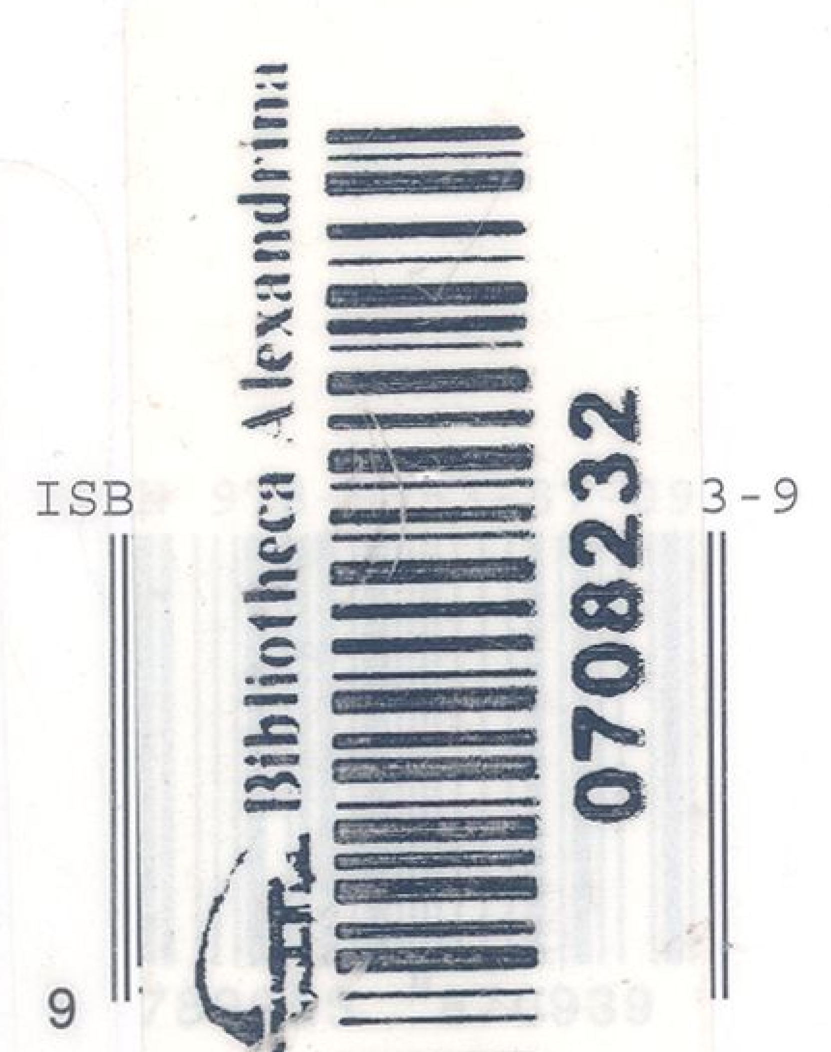
• كاتب من الجزائر



في هذا المخاض الفلسفي نشأت علاقة حميمة بين اللغة والتأويل، قدّمت في الفلسفة الغربية المعاصرة مشروعاً لإنقاذ المعاني المحاصرة في دائرة المركزية الأوروبية والمحروسة بآليات المطابقة والمماثلة. وقد بادرت إلى هذا المشروع فلسفات نيتشه، فرويد، ماركس...، موازاةً مع الهرمينوطيقا المعاصرة من شلاير، ماخر، دلتاي، إلى هيدغر، غادمير، وريكور.

كما قدّمت هذه الرابطة المعرفية بين اللغة والتأويل في الفكر العربي الإسلامي مشروعاً لتجديد المعاني المتهافتة في غياهب تراث مغمور ومعتّم، موصدة فيه – إلى حدّ بعيد – أبواب الاجتهاد والتجديد، متناثرةً مفاتيحه المعرفية كأحجية عربية قديمة ما تزال غامضة ومبهمة وفي دهاليز هذا المشروع تقف قافلة تأويلية طويلة تحمل سلسلة من مفاتيح العلوم إلى مفاتيح الغيب كالتي يبشّر بها مؤلَف فخر الدين الرّازي الضخم «التفسير الكبير ومفاتيح الغيب».

وفي فصول هذا الكتاب تشريح لهذه المشاريع من خلال العمل الهرمينوطيقي نفسه.



ISB 3-9
9

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني:
revueikhtilef@hotmail.com

دار الفارابي
ص.ب. 11/3181 – الرمز البريدي: 2130 1107
هاتف: 307775/301461 1-961+
فاكس: 307775 1-961 +
البريد الالكتروني: farabi@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني: www.dar-alfarabi.com